الشخصية اليهودية
فى أدب
إحسان عبد القدوس

دكتور رشاد عبد الله الشامى



دار الهلال

الغلاف للفنان :
محمد أبو طالب

مقدمة

تعود فكرة هذا البحث إلى عشر سنوات خلت حينما سافرت إلى لندن عام ١٩٨٠ ، فى مهمة علمية لمدة عام . كنت قد اعتدت الذهاب من مقر إقامتى فى حى بادنجتون إلى مكتبة تقع فى شارع كويستروای تعرض الكتب والمجلات العربية والعبرية أيضا لأطلع عليها . وفى إحدى المرات وبينما كنت أتجول بين رفوف المكتبة لأتابع الإصدارات الجديدة من الكتب شد انتباهى غلاف عليه نجمة داود السداسية على جبين إمرأة يحيط بها اسم الجلالة بالعربية مع بعض حروف عبرية زخرفية ، وفتحت الكتاب فإذا به رواية حديثة لإحسان عبد القدوس تحمل عنوان «لاتتركونى هنا وحدى» . وأخذت أقلب فى صفحات الرواية ، وإذا بى أكتشف أن بطلتها يهودية اعتنقت الإسلام ، وأن أحداث الرواية تجرى على أرضية من المجتمع اليهودى فى مصر خلال الفترة الممتدة من الاربعينات حتى عام ١٩٧٩ . وقلبت غلاف الكتاب لأرى السعر فوجدت أنه يباع بستين قرشا مصريا ، بينما سعره بالجنيه

الاسترلينى حوالى أربعة جنيهات . ولم أتردد طويلا واشتريت الرواية . وما أن عدت إلى شقتى حتى عكفت على قراءتها . وما أن انتهيت من قراءتها للمرة الأولى حتى وجدت نفسى أعيد قراءتها للمرة الثانية وبيدى قلم يضع خطوطا تحت العديد من سطورها ويدون العديد من الملاحظات على هوامشها . لقد تبلورت على الفور فى ذهنى فكرة أن تكون هذه الرواية أساسا لبحث يدور حول مفهوم الشخصية اليهودية فى الأدب المصرى . وبدأت أسعى وراء مؤلفات إحسان عبد القدوس لرصد ما يمكن أن يكون قد كتبه من قبل عن شخصيات يهودية فى المجتمع المصرى إلى أن استطعت حصر كل أعماله حول هذا الموضوع مما كان متاحا فى مكتبة «مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية» بجامعة لندن حيث كنت أقضى فترة المهمة العلمية . وتوقف المشروع عند هذا الحد ، وضاع فى غمار زحمة العمل والأبحاث المتخصصة فى الدراسات العبرية . وعند قراءتى لخبر وفاة الاستاذ إحسان عبد القدوس فى يناير ١٩٩٠ ، ومتابعتى لما كتب عن أعماله ومدى إهمال النقاد له ، وجدت نفسى أعود إلى أوراقى التى كنت قد سجلتها حول موضوع «الشخصية اليهودية فى الأدب المصرى» ليحظى هذا الموضوع بالأولوية بين اهتماماتى . وفى غمار بحثى عما يمكن أن يكون قد كتب عن

الشخصية اليهودية فى المجتمع المصرى فى مؤلفات الأدباء المصريين اكتشفت أن أحدا لم يولِ هذه الشخصية اهتماما فى أعماله الأدبية بالقدر الذى أولاها إحسان عبد القدوس فى العديد من أعماله . ومن هنا تطور الموضوع ليصبح «الشخصية اليهودية فى أدب إحسان عبد القدوس» لأنه الأديب العربى الوحيد ، وليس المصرى فحسب ، الذى أولى هذه الشريحة الهامة من قطاعات المجتمع المصرى إهتماما خاصا فى أعماله الأدبية . بحيث وصلت إلى روايتين وست قصص قصيرة . وقد اعتبرت أن إقدامى على هذا البحث إنما هو إسهام ينبغى أن أقوم به لأن دراسة مثل هذا الموضوع فى حاجة بالفعل إلى متخصص فى الدراسات اليهودية لديه معرفة علمية واسعة بالمعتقدات والتاريخ والفكر الدينى والاجتماعى اليهودى ، من ناحية ، ولأن مثل هذه الدراسة تلقى الضوء على جانب من الجوانب المتعددة فى أدب إحسان عبد القدوس من ناحية أخرى .

ولست أبالغ إذا قلت أننى استمتعت بعملى فى هذا البحث بقدر لم أشعر به خلال عملى فى أبحاث كثيرة قمت بها فى مجال الدراسات الإسرائيلية والعبرية ، وربما كان مرد هذه المتعة أننى

مزجت ما بين تخصصى فى الدراسات العبرية والأدب العربى لأول مرة .

لقد كنت أمام رؤية مصرية خالصة لأديب مصرى تعمقت بالخبرة والمعايشة ، ليس فقط فى الواقع اليهودى للمجتمع اليهودى المصرى ، وفى مفردات التقاليد والطقوس الدينية اليهودية ، بل فى أعماق التكوين النفسى للشخصية اليهودية ، لتصل إلى تحديد ثاقب الرؤية لكوامن ومحركات ودوافع هذه الشخصية فى علاقتها بواقعها اليهودى من ناحية ، وبالواقع الإنسانى الشامل المحيط بها ، من ناحية أخرى .

إن إحسان عبد القدوس يقدم لنا شخصية يهودية بعيدة تماما عن سمات اليهودى التقليدى الشائع فى الآداب العالمية ، ذلك اليهودى الكريه الممقوت ، ويقدم لنا يهوديا ، بقدر ما هو إفراز للواقع الاجتماعى والسياسى للمجتمع المصرى ، فإنه أيضا إفراز لتراكمات التراث اليهودى دينيا وتاريخيا ونفسيا .

إن إحسان لا يقدم لنا اليهودى المذل المهان ، ولا اليهودى الذى يخلى مكان المشاعر الإنسانية لمشاعر القسوة الإنسانية ليطالب برطل لحم من دائنيه مقابل الدين ، على غرار شيلوك

شكسبير فى تاجر البندقية ، بل يقدم يهوديا تحركه دوافع الرغبة فى أن يستفيد من ظروف الواقع المتعين الذى يعيش فيه ويتكيف مع الضغوط الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية والنفسية ، ويحاول الهروب أو التخفيف من مشاعر العداء التقليدية تجاه اليهود فى المجتمعات الإسلامية عن طريق الانسياق البراجماتى للاستفادة من كافة المتغيرات التى تحدث فى هذه المجتمعات حتى ولو كان السبيل إلى ذلك هو التحول عن اليهودية واعتناق الإسلام .

واليهودى الذى يقدمه لنا إحسان كذلك هو يهودى لا تتردد على لسانه أى مشاعر للتمايز أو الإيمان بأشياء مقدسة ، ولا يشير فى سياق حياته إلى «إله إسرائيل» أو إلى الانتماء إلى «الشعب المختار» ويبدو وكأنه يهودى نسى ربه ، ويسعى إلى الاندماج ، دون أن تعتريه أى رغبة أو سعى ملموس من أجل إعادة بناء هيكل سليمان ولا يفكر فى مصير دولة إسرائيل إلا من خلال القلق اليهودى العام .

إن اليهودى الذى يقدمه إحسان هو يهودى من صميم النسيج المصرى العام ، يفضل البقاء فى مصر طالما أن الظروف الخارجية لا تضغط عليه من أجل الانسلاخ عن هذا النسيج . وإذا

ما أجبرته الظروف على ذلك ، فإنه يفضل أن يعيش فى باريس أو فى أى عاصمة أوروبية ليحقق طموحاته اليهودية . وإذا ما تفاعلت يهوديته مع الدوافع الصهيونية ، فإنه يفضل أن يذهب إلى إسرائيل بدافع الأمل فى أن يعثر على وجود يهودى حقيقى فى تلك الدولة ، التى يرى إحسان أنها لا ترحب بأمثالهم كيهود شرقيين إلا ليمارسوا دور الخادم للأسياد من اليهود الغربيين . وهذا اليهودى المصرى ، لا يتحدث عن حياته فى مصر بعد مغادرته لها بصيغة اللعنة على هذه الحياة ولكنه يتحدث دائما عن هذه الفترة بصيغة الندم شأنه فى ذلك شأن أسلافه من بنى إسرائيل عندما خرجوا من مصر بزعامة موسى (عليه السلام) ، لأنه لم يتعرض فى مصر لمعاداة لليهودية ، ولا لموجات إبادة على غرار تلك التى وقعت لليهود فى بلدان أوروبا .

وبشكل عام فإنه يمكن القول بأن إحسان فى تجسيده لشخصية اليهودى قد انطلق من عدة منطلقات أساسية لا يمكن تحديد وفهم الشخصية اليهودية التى قدمها لنا إلا فى إطارها .

وأول هذه المنطلقات هى كونه مصريا ، عايش المجتمع اليهودى فى مصر ، ولذلك فإنه يجسد الشخصية اليهودية انطلاقا

من التطورات التاريخية والاجتماعية والسياسية للواقع المصرى الذى عاش فيه اليهود ينعمون فيه بالتسامح الذى ميز أبناء الشعب المصرى فى معاملة أهل الكتاب ، ولذا فإنه يقدم أنماطا يهودية تمتزج بالمعالجة الإنسانية الخالصة والبعيدة تماما عن روح التعصب أو التحامل المستند إلى أى تراث يناصب اليهود العداء .

والمنطلق الثانى هو كونه مسلما ، حيث عبر عن رؤيته كمسلم لواقع المعتقدات الدينية اليهودية ومدلولاتها على النحو الذى عاشته شخصياته فى علاقتها المتأرجحة تجاه الدين اليهودى بين الالتزام بشرائعها ، وبين خضوعها لمتغيرات النظر إلى الدين اليهودى كعنصر رئيسى فى تحديد هويتها داخل المجتمع المصرى المسلم .

ومن خلال هذين المنطلقين فإن إحسان لا يضع شخصياته داخل واقع ثابت ومتعين ليصدر عليها الأحكام بل يعالجها من خلال المتغيرات الاجتماعية والسياسية التى مرت بالمجتمع المصرى على امتداد حوالى نصف قرن من الزمان (من الاربعينيات حتى نهاية الثمانينيات) ومن خلال متغيرات عديدة مرت بها هذه الشخصية اليهودية بفعل هذه المتغيرات واعتناق الدين الإسلامى – تغيير الاسم – الزواج من شخصيات مسلمة .. إلخ) .

وهذه المتغيرات لا تقود إحسان إلا لتأكيد الثوابت التى انطلق منها فى رؤيته للشخصية اليهودية .

إن هذه الشخصية اليهودية ، رغم هذه المتغيرات الخارجية ، والمتغيرات الذاتية ، تظل منغلقة داخل جلدها اليهودى لاتستطيع له تبديلا ولا تقدر على الهروب منه سواء لأسباب خارجية (خاصة بنظرة المجتمع الخارجى لليهودى) ، أو لأسباب ذاتية (خاصة بقدرية الانتماء اليهودى الذى لا تستطيع الفكاك منه) .

أما المنطلق الثالث فهو كونه عربيا ، حيث أنه لم يستطع أن يتجاهل البعد الخاص بظهور الصهيونية وقيام دولة إسرائيل واشتداد حدة الصراع العربى الإسرائيلى من خلال سلسلة الحروب المتوالية منذ حرب ١٩٤٨ حتى حرب أكتوبر ١٩٧٣، ليؤكد من خلال هذا المنطلق أن شخصية اليهودى ، هى شخصية يستحيل فيها الفصل بين مؤثرات ورواسب التاريخ اليهودى فى تكوينها النفسى ، وبين الاشكالية التى خلقها وجود دولة إسرائيل ، كدولة يهودية ، بالنسبة لمشاعر الانتماء اليهودى فى داخله .

وهكذا فإن إحسان ، على ضوء ما انتهت إليه هذه الدراسة ، قد حاول فى طرحه للشخصية اليهودية أن يبحث عن

الإنسان فى اليهودى ، ولكنه لم يستطع بعد أن تمازجت هذه المنطلقات الثلاثة فى هذا الطرح ، إلا أن يصل إلى تقديم اليهودى فى الإنسان ، أو بصورة أدق ، أن يعرى اليهودى فى اليهودى .

وفى الختام فإننى أرجو أن أكون قد وفقت بهذه الدراسة فى تقديم بعد جديد من أبعاد الرؤية المصرية للشخصية اليهودية كما تجلت فى أدب إحسان عبد القدوس ، كما أرجو أن أكون قد وفقت أيضا فى تقديم جانب من جوانب أدب إحسان لم يكن ظاهرا للنقاد من قبل .

والله الموفق ...

دكتور/رشاد عبد الله الشامى

استاذ الدراسات العبرية بجامعة عين شمس

مصر الجديدة فى ١٩٩١/٥/١

الفصـــل الأول

إحسان عبد القدوس أديبا مصريا

١ - حياة إحسان عبد القدوس :

ولد إحسان عبد القدوس فى أول يناير عام ١٩١٩ مع مطلع ثورة عام ١٩١٩ . وقد ذكرت صحيفة الأهرام فى موجز لسيرة حياته يوم وفاته أنه ولد فى كفر مأمونة مركز زفتى (١) ، بينما ذكر إحسان عبد القدوس نفسه فى حوار له مع الكاتب الصحفى مفيد فوزى نشر فى مجلة «الشموع» «ولدت عام ١٩١٩ فى مستشفى الدكتور سامى بالقاهرة» (٢) . وقد سبب اسم إحسان أزمة نفسية شديدة للطفل إحسان ، حيث يقول عنه : «عانيت كثيرا من إسمى. ففى فترة طفولتى كنت كلما تشاجرت مع الأولاد فى الشارع يجرون ورائى وهم يرددون «البنوته أهو» . إن إحسان اسم يطلق على البنات ولهذا كنت دائما وأنا صغير أسأل والدى ووالدتى : إنتو ليه سمتونى إحسان ؟ !

كانت والدتى ، روز اليوسف ، تقول لى : إن السبب فى تسميتى باسم إحسان هو أنها أثناء الولادة وقفت بجانبها

صديقتها الممثلة إحسان كامل ، فأطلقت اسمها «إحسان» على أول أبنائها .

لكن والدى يحكى لى قصة أخرى عن سبب تسميتى ، وكان يقول أن جدتى كانت تركية واسم إحسان فى تركيا يطلق على الأولاد . إحسان مذكر لا مؤنث فى تركيا وجدتى هى التى اختارت لى اسم إحسان .

والدى ووالدتى كل منهما كان يريد أن يخفف على نفسى وقع اختيار اسم إحسان . ولكننى فى الحقيقة أكثر اقتناعا بكلام والدتى من والدى لأنه كان يحبنى جدا ، ولهذا أراد أن يبرر لى اختيار الاسم ويخفف الصدمة نفسيا من اختيار اسمى لدرجة أننى عندما بدأت الكتابة ونشرت اسمى فى الصحف والمجلات ، فوجئت برسائل كتب عليها «الأنسة إحسان عبد القدوس» (٣) .

ويبدو أن قصة والدته بشأن تسميته باسم إحسان هى الأقرب للتصديق ، لأن إحسان ولد بعيدا عن والده ، ومن هنا فإنه لم يكن لا لوالده ولا لجدته يد فى اختيار هذا الاسم له ، حيث يقول عن هذه الفترة فى حواره مع مفيد فوزى : «وضعتنى أمى عقب ولادتى فى ملجأ للأيتام بدلا من دور الحضانة ، فقد كانت أيامها لا تزال

فقيرة وأيضا وحيدة بعدما افترقت عن والدى قبيل ولادتى بشهرين وعند سؤاله : أين كان والدك فى ذلك الوقت ؟ قال : كان فنانا هائما كان يلف البلاد ووقتها كان فى الإسكندرية ولم يعلم بأمر ولادتى إلا بعد فترة قصيرة ، وفرح جدا بى وأخذنى من الملجأ لبيت عمتى هانم رضوان التى ربتنى وأرضعتنى مع أولادها حتى سن ١٨ سنة» (٤) . وهكذا فإن إحسان عبد القدوس عاش طفولته فى قرية كفر ميمونة التابعة لشبرا اليمن مركز زفتى بمحافظة الغربية . وقد أثرت القرية فى تكوينه الذاتى لدرجة اختياره لطفلة تدعى سبيلة شاركته ألعاب قريتها بطلة لمعظم رواياته التى كتبها عن القرية المصرية .

ووالد إحسان عبد القدوس هو الاستاذ/محمد عبد القدوس الذى كان يعمل فى مجال التمثيل والتأليف المسرحى والسينمائى . ويقول عنه إحسان : «إن أبى محمد عبد القدوس هو أكبر شخص فى حياتى ، فلقد تأثرت به كثيرا من الناحية الفنية . كان يجلس فى البيت يكتب القصص والأزجال والأشعار وكتب قصة اسمها «إحسان بيه» وتحولت إلى فيلم سينمائى ، وكان ثانى فيلم مصرى بعنوان «بنت النيل» . ولهذا فإننى دائما ما أقرب الواقع الذى أعيش فيه بخيالى . فقد كنت أسير فى الصحراء التى كانت فى

الناحية الشرقية من العباسية ، أسير وحيدا تنتابنى نوازع ومشاعر متباينة وأخلو بنفسى وأسرح وأظل أبكى .. ولا أعرف لماذا أبكى . ليست هناك أسباب وإنما هى نوازع . طبعا كنت أقدر والدى وكان والدى يكتب وأجلس أنا فى مواجهته وأكتب أنا الآخر . كتبت شعرا منثورا وزجلا ، وشعرا وقصصا . وكتبت أول مسرحية فى حياتى وعمرى عشر سنوات .. مقلدا والدى الذى كان يكتب مسرحيات (٥).
وإذا كانت شخصية الأب تمثل أحد أضلاع الثالوث الذى اعترف إحسان بأنه أثر عليه فى صياغة وجدانه ومستقبله ، فإنه مما لا شك فيه أن الأم كان لها أكبر الأثر فى تشكيل وعيه ووجدانه ومواقفه من قضايا كثيرة تجاه الحياة عامة ، والمرأة بشكل خاص ..

كانت والدة احسان عبد القدوس هى السيدة روز اليوسف التى عملت بالتمثيل المسرحى وبلغت ذروة المجد فى هذا الميدان حتى سماها معاصروها « سارة برنارد » الشرق ، ثم اعتزلت التمثيل لتنتقل إلى عالم الصحافة حيث أسست مجلة «روز اليوسف» عام ١٩٢٤ . وقد كانت روز اليوسف شخصية فذة حقا ، ووصفها ابنها بأنها : أم حنون مرهفة العاطفة ، إلى حد أنها تبكى – وهى تقبلنى ، بل أن عاطفتها تغلبها أحيانا فتقبلنى أمام زملائى

المحررين ، وأذوب أنا خجلا منهم ! بل أنها تفرح باليوم الذى أقضيه فى بيتها كأنها أم ريفية تستقبل ولدها بعد غياب طويل ، وتكاد تشعرنى أنها ابنتى أكثر منها أمى ، فأضمها بين ذراعى ، وأسند رأسها على صدرى ... » (٦) .

أما الأم روز اليوسف الممثلة المسرحية التى أصبحت مجلة ثم مدرسة للرأى والفن ، فإن إحسان لم يعايشها ولم يرها عن قرب طوال مرحلة الطفولة وحتى الثامنة عشرة من عمره : « كنت فى ذلك الحين أقيم مع أبى وأتردد عليها كل أسبوع فتعطينى عشرة قروش للذهاب إلى السينما .. وفى وسط هذه الظروف القاسية التى تمر بى حرصت على أن تعد لى دائما هذه العشرة قروش ، وهى فى حاجة إلى خمسة فيها لتأكل بها .. كل ذلك حتى لا أدرى وحتى لا أشاركها هما ، فيصيبنى اليأس قبل أن يشتد ساعدى » (٧) . لقد كانت نبعا دافقا من الحنان وكانت فى نفس الوقت بالغة القسوة فى معاملته : « كل هذا الحنان الذى لا تستطيعه كل أم ، كان يقابله قسوة لا أعتقد أيضا أن كل أم تستطيع أن تقسو به على ابنها . فقد طردتنى مرة – كما قلت – من العمل ، وأنا متزوج وصاحب أولاد ، أو على الأصح تركتنى أخرج من العمل . وظلت عاما كاملا لا تخاطبنى . وقد تلتقى بى فتتجاهلنى وأمد

يدى لأقبل يدها فترفضها .. بل أنها ضربتنى يوما فى مكتبى وبين زمـلائى عقب تخـرجى فى الجـامعة .. وهى إلى الـيوم لا تزال تقسو أحيانا علىّ وعلى شقيقتى ، ويبلغ من قسوتها أننا لا نعرف لها سببا . ولكننا دائما نعرف السبب بعد أن نثوب إلى الطريق الصحيح . وأنى أعترف أن هذه القسوة كانت من الأحجار القوية فى بنائى وإعدادى للعمل الذى أقوم به » (٨) إن شخصية الأم التى جمعت العديد من المتناقضات فى داخلها كانت دائما مثار تساؤلات حـيرى من إحسـان : « أنا لا أدرى كيف اسـتطاعت أن تحملنى السـيدة فاطمة اليوسـف تسـعة أشهر وهى واقـفة على خشبة الفن تعتصر الفن من دمها وأعصابها لتكون يومها أعظم ممثلة فى الشـرق ، ولا أدرى كيف اسـتطاعت أن تطرد عنى المـوت الذى طاف بى مرات خلال طفولتى وصـباى ، فى حين أنها كانت دائما بعيدة عنى تسعى فى طريق مجدها . ولا أدرى كيف استطاعت أن تنشئنى هذه النشأة وأن تغرس فىّ هذه المبـادئ وهذا العناد وأن تقودنى كطـفل وكشـاب فى مدراج النجـاح فى حـين أنى لم ألتق بهـا أبدا إلا وفى رأسـها مشروع ، وبين يديها عمل . كيف استطاعت أن تجمع فى شخصها كل هـذا » (٩) .

وقد حاول إحسان جاهدا أن يفهم والدته للتوصل إلى مفتاح لشخصيتها ولكنه لم يكن يصل إلا إلى مجموعة من المتناقضات قلما تجتمع فى إمرأة واحدة :

«كنت أحيانا أضع نفسى بعيدا عنها وأجرد نفسى من عاطفتى نحوها ثم أحاول أن أدرسها كما يدرسها أى غريب عنها علنى أجد مفتاحا لشخصيتها ، وعلنى أخرج من دراستى بقاعدة عامة لحياتها أطبقها على بنات جنسها . ولكن كنت أخرج دائما بمجموعة من المتناقضات لا يمكن أن تجتمع فى إنسان واحد . إنها هادئة رقيقة تكاد تذوب رقة يحمر وجهها خجلا إذا ما سمعت كلمة ثناء ويكاد صوتها الناعم الخفيض الرفيع المنغم يشبه صوت فتاة فى الرابعة عشرة من عمرها . وهى تفضل العزلة ولها دنيا خاصة تعيش فيها ، وليس لها كثير من الأصدقاء والخصوصيين رجالا أو نساء ، وأغلب من يعرفونها لا تعرفهم ، وهى تكره المجتمعات ، وتكره أن تقيم فى بيتها حفلا أو مأدبة ، بل أنها فى بعدها عن الناس يفوتها الكثير من المجاملات ، حتى المجاملات التى يتطلبها العمل ، وهى بعد كل هذا قلب طيب ينشر الحب والسلام حوله ، حتى تبدو ساذجة تستطيع أن تضحك عليها بكلمة ويد سخية تعطى باستمرار وتأبى أن تأخذ نظير ما تعطى» (١٠) .

وكما يقول إحسان عن والده بأنه «صاحب الفضل الأساسى فى تكوين شخصيتى الفنية ، فعن طريقه أصبحت كاتبا وفنانا ، أكتب القصة والمقال كما أكتب السياسة» (١١) ، فإنه يقول عن والدته : «صنعتنى بيديها كما صنعت مجدها بيديها» (١٢) .

وقد اقترن اسم إحسان عبد القدوس منذ حداثته باسم والدته روز اليوسف ، وهو الأمر الذى سبب له عقدة والكثير من الحرج والحيرة : «كانوا ينادوننى ويقدموننى للجميع ابن «روز اليوسف» ، فأنا منسوب لأمى . وكنت أتساءل بينى وبين نفسى : أنا فقط أنتسب إلى أمى وأصدقائى ينتسبون لآبائهم ؟ فلا أحد من الأولاد فى العباسية ابن سنية هانم أو خديجة هانم ، وكانت هذه عقدة أعانى منها ! وبدأت التفكير فى المرأة وأنا لم أصل حتى لسن البلوغ .. بدأت أفكر ، لما ننتسب لآبائنا دون أمهاتنا . ولماذا أنتسب أنا لأمى . ومن هو هذا الكائن الغريب المسمى المرأة ، وفيم يختلف عن الرجل ؟ هل هو مخلوق آخر . من يكون اذن من هما ؟ ومازلت حتى الآن ، أحاول أن أجيب على التساؤلات . ربما دفعنى هذا لاعتبار المرأة عندى ، كائن مستقل يشغل بالى ، ويستفز فكرى . ربما !» (١٣) .

ويقول الكاتب الصحفى كامل زهيرى حول علاقة إحسان عبد القدوس بأمه وتأثيرها فى شخصيته : «وفى ظنى أن فاطمة اليوسف ويشهد على ذلك كل من عرفها أو عمل معها - كانت شخصية نسائية فذة نادرة - وقد ظننت أن مفتاح «الاستقلال» هو مفتاح شخصيتها ، كما كان مفتاح شخصية إحسان عبد القدوس. لقد كانت هذه الشخصية النسائية الباهرة أول درس فنى للكاتب الابن الذى حيرته وعلمته أن نفس المرأة عالم فسيح من الصراع الهائل . ولا أظن أن كاتبا معاصرا شغف بتشريح شخصية المرأة كما فعل إحسان عبد القدوس» (١٤) .

وقد كانت والدته روز اليوسف هى التى فتحت أمامه عالم الكتابة والتعبير بجرأة مستغلا فى ذلك صفحات مجلة «روز اليوسف» التى كانت تكفل له الكتابة بحرية مطلقة دون قيود :

«... ولولا أننى كنت إحسان بن فاطمة اليوسف ما كنت قد كتبت ما كتبته فى ذلك الوقت . لأنى كنت أقوم بحملات سياسية ضخمة ، وأكتب قصصا فى قمة الجرأة . كل هذا كان لا يمكن أن يسمح به أى صاحب جريدة أو ينشره عنده ، بدليل أننى كنت أكتب فى صحف ومجلات أخرى غير روز اليوسف فى نفس الوقت الذى كنت أعتبر فيه كاتبا بروزاليوسف حتى أستطيع أن أخرج نفسى

من نطاق أمى ، وأن أثبت لنفسى أننى أستطيع أن أكتب فى كل الاتجاهات ، فكتبت فى دار الهلال ، والمصرى وغيرهما ، ولكن حريتى لم تكن مكفولة وكاملة سوى على صفحات روز اليوسف» (١٥).

أما الشخصية الثالثة الى لعبت دورا مؤثرا فى النمو النفسى والفكرى لإحسان عبد القدوس ، فهى شخصية جده الشيخ أحمد رضوان ، الذى كان من خريجى الأزهر ومن رجال القضاء الشرعى ، وبعد ما أنهى مدة خدمته فى القضاء فتح بيته كمحام شرعى ، وكان معروفا عنه حل القضايا التى تعرض عليه . وفى فترة عمله بالمحاماة والتقاضى فى آن واحد ...

كان يهوى الموسيقى ويجمع حوله مجموعة من رجالها فى ذلك الوقت ليستمع إليهم . لقد تربى إحسان فى منزل جده وتولت عمته تربيته ورعايته إلى أن بلغ الثامنة عشرة من عمره . وقد أدت هذه الظروف التى نشأ فيها إحسان إلى صراع نفسى حاد فى نفسه كان سببه مرة أخرى ذلك التناقض الحاد بين تقاليد البيئة الدينية المتزمتة التى كانت تسود منزل جده من ناحية و ، طبيعة الحياة التى كانت تعيشها والدته روز اليوسف كامرأة تشارك فى الحياة العامة والسياسية مشاركة فعالة ، من ناحية أخرى .

ويتحدث إحسان عن هذه الفترة من حياته فى خطاب أرسله إلى ابنه محمد بعد أن اتجه للتدين شرح فيه خلاصة تجاربه وكشف أبعاد الجانب الدينى فى حياته فيقول :

«وبعد أن نما وعيى وتجاوزت سن الخامسة عشرة بدأت تدهمنى حيرة دينية ربما كان سببها أنى بدأت ألاحظ اختلاف مظاهر الإيمان بين الأفراد المسلمين .. فكثير من مظاهر المجتمعات الإسلامية مختلفة فى أداء ما يفرضه الاسلام وبدأ فكرى يسيطر علىَّ حتى أقنعنى بأننى لا يجب أن أكتفى بأنى مسلم بالوراثة .. أى مسلم .. لأن أبى وجدى وجد جدى مسلمون .. بل يجب أن أكون مسلما عن اقتناع بالاسلام أى أن أختار الإسلام إيمانا وليست مجرد مستسلما له ولذلك بدأت أفيض فى دراسة الإسلام .. دون أن أتخصص كرجل دين إنما لمجرد اقناع نفسى بما أؤمن به .. ووصلت بى دراسته إلى حد أنى بدأت أحاول اكتشاف أسرار تعاليم الديانة اليهودية ثم الديانة المسيحية .. وكنت أتعمد لقاء رجال الدين واليهودى : المسيحى لأفهم منهم وأجادلهم .. وانتهى بى هذا البحث الذى استغرق شهورا طويلة إلى أنى اخترت الاسلام دينا عن إيمان قائم على اقتناع» (١٦) .

ولعل هذا الاهتمام الذى أبداه بدراسة تعاليم الديانة اليهودية والمسيحية بالإضافة إلى ظروف معايشته لليهود فى حى العباسية والظاهر ، هو الذى يكشف عن تلك المعرفة العميقة والمدققة بتفاصيل واقع الحياة الدينية لليهود فى مصر وتقاليدهم الدينية والاجتماعية ، كما تجلت فى أعماله الأدبية عن المجتمع اليهودى فى مصر .

وإذا عدنا إلى حالة الحيرة والصراعات النفسية التى مر بها إحسان نتيجة لظروف تربيته المتناقضة ، فينبغى أن نشير إلى أن هذا التناقض قد أدى به إلى أزمة نفسية عنيفة تعرض لها فى شبابه المبكر ألزمته الفراش ثلاثة شهور ، ونصحه والده خلال هذه الفترة بقراءة القرآن الكريم ، فقرأه أكثر من مرة خلال هذه الفترة ، وجعله حسب اعترافاته أقرب إلى الميل إلى الآراء المجتهدة فى الدين . (١٧) .

وقد كان إحسان عبد القدوس متأثرا فى هذا المجال بآراء الشيخ محمد الغزالى أحد الرموز المعتدلين لجماعة «الاخوان المسلمين» فى مصر ، وأشهر فقهاء المسلمين المستنيرين فى عصرنا :

«ثم كبرت ، وانتقلت من البيئة التى عشت فيها إلى المجتمع الذى تعيش فيه أمى ، وبدأت أعمل معها .. بدأت أكتب آرائى .. وكانت آراء أشبه بآراء «الشيخ الغزالى» .. (١٨) .

ولعل هذا الأمر هو الذى يفسر قبوله وترحيبه بأن أكبر أبنائه وهو محمد عبد القدوس قد أصبح واحدا من كتاب الفكر الإسلامى المستنير فى مصر وصهرا للشيخ محمد الغزالى .

ويقول إحسان عن هذا الصراع النفسى بين ما كانت تمثله عمته من تزمت ، وما كانت تمثله والدته من تحرر :

«بدأت غرابة حياتى فى عمر مبكر . فعلاقة إحساسى بأمى لابد وأن تستوقفنى ، فقد كنت مرتبطا بها ، رغم أننى لم أعش معها . كنت أزورها مرة كل اسبوع وأعود فى آخر النهار إلى بيت جدى . كنت أتردد عليها فقط ولم أنم يوما فى حضنها إلا مرات قليلة تعد على أصابع اليدين ! ورغم هذا الارتباط كنت فى معارك مستمرة معها . كانت حياتى مع عمتى هى التى تشعل فى نفسى الثورة عليها . ففى الوقت الذى كان محرما على عمتى أن تجالس رجلا من غير الأسرة كنت أرى أمى جالسة بين عشرة رجال ... كالعقاد والتابعى وآخرين .

كنت أتساءل أيهما على صواب : أمى أم عمتى ؟ وظل التساؤل يكبر معى حتى صار «حيرة» . وأعترف بأن هذه الحيرة مزقتنى فى وقت من الأوقات .. وانتصبت العقد فى طريقى كالمتاريس ! وحاولت الانتصار على العقدة ، فكانت ثورتى أننى ثائر على وضع أمى ، وثائر أيضا على وضع عمتى .. إننى أحبها ولكن اسلوب حياة كل منهما ليس الصواب ، بل بدأت فى العمر المبكر اكتشف أن الوضعين خطأ» (١٩) .

ويقول إحسان فى حواره مع مفيد فوزى حول هذه القضية : «بالفعل هذا الخلاف بينهما هو الذى دفعنى للتفكير فى البناء الاجتماعى لبلدنا ووضعت دراسات اجتماعية كثيرة للمجتمع المحافظ والمجتمع المتطور وكيفية الجمع بينهما ومن هنا تكونت شخصيتى التى تجمع بين التحفظ والتطور» (٢٠) .

ويقول الكاتب الصحفى مفيد فوزى فى سياق حواره مع إحسان عبد القدوس : إن لإحسان عبد القدوس رأياً فى عمل أمه تربى داخله بسبب انشغالها عنه فى طفولته يصرح به لأول مرة بصوت هامس يقول : نجاحى فى الصحافة مرجعه إحساس دائم تملكنى بأن أوقف أمى عن العمل الخارجى . لقد حلمت كثيرا فى طفولتى أن أتفوق فى الحياة حتى استطيع إدارة مؤسسة

روز اليوسف وأريح أمى فى البيت .. تطبخ لى وتستقبلنى وتدللنى مثلما كانت تفعل معى عمتى ، وجميع هذه الأحاسيس شخصية ، إنما أنا كمفكر عام أؤيد تماما عمل المرأة لأنها شخصية مساوية للرجل إلا إذا أنجبت عليها حينئذ أن تتفرغ لتربية أولادها» (٢١) .

وإذا كان بعض النقاد والمتهمين بدراسة جوانب شخصية إحسان عبد القدوس قد ذهب بعضهم إلى أن أكثر الشخصيات تأثيرا عليه فى تحديد معتقداته وآرائه تجاه المرأة هى أمه السيدة روز اليوسف ، بينما ذهب البعض الآخر إلى أنها عمته التى عاش معها فترة طويلة من طفولته ، فإن إحسان قد رد على ذلك بقوله :

«رغم صحة هذا الرأى وذلك فإنهما لم يؤثرا على الاطلاق فى آرائى فأنا أعشق المرأة لأنها أم الحياة والأرض الحقيقية وأحترمها وأرتفع بها إلى مستوى القداسة فلا أمى ولا عمتى أثرتا فى تكوين آرائى ومعتقداتى تجاه المرأة ولك أن تعلم أن عمتى كانت متحفظة جدا أو مقيدة بالتقاليد السائدة ولم تفكر فى سوى أنها زوجة وربة منزل ، أما أمى فكانت على النقيض تماما . فآرائى ومعتقداتى بالنسبة للمرأة من وحى المجتمع الذى عشته . أما عن تعصبى للمرأة فربما يرجع إلى أن أمى كانت الوحيدة فى بيئتى بل وفى الحى كله الذى تعيش فيه التى تعمل وعمل المرأة كان مهانة

وكنت دائما فى حاجة للدفاع عنها أمام أولاد الحى وكل ما أكتبه عن المرأة كان دفاعا عن كرامتها وليس هادما أو فاضحا لتلك الكرامة راغبا فقط من الأسرة المصرية أن تنظر بجدية إلى عملية البناء النفسى السليم لبناتها» (٢٢) .

ومن هنا فإن هذا التناقض الذى عاشه إحسان عبد القدوس فى مرحلة هامة من مراحل تكوينه النفسى والفكرى هو الذى خلق بداخله الإيمان بأن شخصية البنت تساوى شخصية الرجل فيما عدا فسيولوجية التكوين الخارجى :

«وبدأ يبهرنى المجتمع الذى تتساوى فيه المرأة والرجل .. إنه أرقى خلقا .. ليس الجنس هو كل شئ فيه كما كنت أشعر فى المجتمعات التى تعزل المرأة عن الرجل .. المجتمع المختلط يذيب وقاحة الجنس كما تذيب الاشتراكية وقاحة الفوارق الطبقية .. والآراء الفكرية هنا .. فى هذا المجتمع .. تتطور أسرع ، والعمل ينمو أسرع ..» (٢٣) .

وقد درس إحسان عبد القدوس خلال مرحلة التعليم الثانوى فى مدرسة فؤاد الأول الثانوية نظرا لأنه كان يقيم مع عمته السيدة نعمات رضوان فى شارع رضوان شكرى (حيث كان يقيم نجيب محفوظ) بالعباسية الشرقية ، وظل مقيما معها إلى أن أنهى دراسته

الثانوية . ويقول د. عبد العظيم أنيس فى مقاله «ذكريات مع إحسان عبد القدوس» : «كان إحسان تلميذا مرموقا فى المدرسة فأمه السيدة روز اليوسف الصحفية المشهورة ووالده الاستاذ/محمد عبد القدوس الممثل المعروف ، بينما لم يكن أحد يعرفنا» (٢٤) .

وقد التحق إحسان عبد القدوس بكلية الحقوق جامعة فؤاد الأول (القاهرة حاليا) وحصل على ليسانس الحقوق عام ١٩٤٢ . وقد انتقل للإقامة مع والدته اعتبارا من مرحلة دراسته الجامعية ، وبعد حصوله على الليسانس بدأ عمله فى مجال الصحافة محررا فى روز اليوسف اعتبارا من ١٩٤٣ ، وتولى رئاسة تحرير روز اليوسف اعتبارا من عام ١٩٤٥ حتى عام ١٩٦٤ . (٢٥)

وقد خاض إحسان عبد القدوس خلال عمله فى الصحافة العديد من المعارك الصحفية التى كشفت عن معدنه كوطنى مستنير صاحب رأى جرئ يطلق قذائفه على الاستعمار والفساد السياسى والاستغلال ، وتعرض فى سبيل ذلك للسجن والاغتيال . ومن أشهر المعارك الصحفية الوطنية التى شنها إحسان عبد القدوس قضية مهاجمته للورد كيلرن والتى جرى اعتقاله بسببها فى أغسطس ١٩٤٥ . وقد كتبت السيدة/ فاطمة اليوسف رسالة إلى إحسان فى

سجنه فى ١٦ أغسطس ١٩٤٥ ، ونشرت فى العدد ٨٩٦ من مجلة روز اليوسف ، قالت له فيها :

«.. إن مصر التى هى فوق الجميع ستكون كما يستحق كل مصرى أن يكون . وأحمد الله الذى لا يحمد على مكروه سواه أنك بين شـباب مصر الذين هم صـورة لمصـر التى نرجـو أن تكونهـا ..» (٢٦) .

وكانت المعرفة الصحفية الوطنية التى أكسبته شهرة فائقة هى القضية المعروفة بقضية «الأسلحة الفاسدة» ، التى اقترنت باسم إحسان عبد القدوس وهى القضية التى أثارت اهتمام الرأى العام المصرى فى أعقاب حرب فلسطين عام ١٩٤٨ وكانت لها مضاعفات قوية ساعدت على انهيار النظام الملكى فى مصر . ورغم المخاطر التى تعرض لها إحسان ، ومنها محاولة قتله من جراء نشره لمقالة «محاكمة مجرمى حرب فلسطين» فى ٢٠ يوليو ١٩٤٩ ، ومجموعة المقالات التى بدأ فى نشرها فى ٦ يوليو ١٩٥٠ فإنه صمم على خوض المعركة لنهايتها ، مما أدى إلى المساس بهيبة النظام القائم الذى فشل فى مواجهة مشاكل البلاد وهزيمته فى الحرب الفلسطينية التى اشترك فيها الجيش المصرى دون أى استعداد . (٢٧) .

وبالرغم من أنه كان على علاقة صداقة حميمة مع قائد ثورة يوليو ١٩٥٢ ، جمال عبد الناصر ، فإنه أيضا ، ومن منطلق إيمانه العميق بالديمقراطية السياسية التى أحس بأن قادة هذه الثورة يسقطونها فى حسابات رؤيتهم للمستقبل السياسى فى مصر ، كتب مقالا إبان أزمة مارس الشهيرة ١٩٤١ بين عبد الناصر ومحمد نجيب بعنوان «الجمعية السرية التى تحكم مصر !» (٢٨) انحاز فيه إلى محمد نجيب وهاجم أسلوب قادة ثورة يوليو ١٩٥٢ . الذين يصرون على أن يظلوا جمعية سرية . وقد تسبب هذا المقال فى اعتقاله لأكثر من ثلاثة شهور (إبريل ١٩٥٤ . يوليو ١٩٥٤) ، وهى فترة حزت كثيراً فى نفسه ، وظل يحتفظ فى مكتبه بالكوب المعدنى الذى كان يستعمله فى زنزانته (رقم ١٩) داخل السجن الحربى على مكتبه حتى آخر يوم فى حياته .

وقد تنقل إحسان عبد القدوس فى العمل الصحفى بين معظم دور الصحف المصرية فعمل مخبرا ، ومحررا ، فى دار الهلال ، وآخر ساعة ، والمصرى ، والاهرام ، والجورنال دى ايجيبت ، والزمان ، وعمل حتى مدير مطبعة ، ثم محاميا محترفا لمدة عامين . وقد تولى إحسان عبد القدوس رئاسة تحرير جريدة أخبار اليوم من عام ١٩٦٦ حتى عام ١٩٧٤ ، وعمل رئيسا لمجلس

إدارة مؤسسة الأهرام فى الفترة من مارس ١٩٧٥ - مارس ١٩٧٦، ثم عين كاتباً متفرغاً ومستشاراً لها واشتهر بكتابة مقاله الشهير «على مقهى فى الشارع السياسى» منذ عام ١٩٧٦ حتى وفاته .

وقد اختير إحسان عبد القدوس عضوا بالمجلس الأعلى للصحافة عامى ١٩٧٦ ، ١٩٨١ . ويعتبر إحسان المؤسس الحقيقى لنادى القصة وصاحب فكرة إنشاء المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية الذى تحول فيما بعد إلى المجلس الأعلى للثقافة (٢٩) . وقد كرمته مؤسسة روز اليوسف فأطلقت اسمه على قاعة أنشئت خصيصا له ، وتم افتتاحها قبل رحيله بعدة شهور . وكان الكاتب الكبير متزوجا من السيدة / لولا المهيلمى وله منها ابنان هما : محمد عبد القدوس ويعمل صحفيا ، وله اتجاهات دينية محافظة ، وأحمد عبد القدوس ويعمل مهندسا .

وكان إحسان عبد القدوس قد أصيب فى شهر يناير ١٩٨٨ بانفجار فى شرايين المخ ، وبعد علاج سريع بالقاهرة شفى ، إلا أن ما أصاب بعض أعصابه قد ترك أثراً على جانبه الأيسر من جسده مما أضطره إلى الاتكاء على عصا . وقد سافر للعلاج فى أمريكا، وبعد عودته بعدة شهور أصيب بحالة غيبوبة وضعف المقاومة وهو يستعد للاحتفال بعيد ميلاده الحادى والسبعين بأحد

الفنادق العائمة فى أسوان . وقد استمرت معه هذه الحالة عشرة أيام إلى أن وافته المنية فى الحادى عشر من شهر يناير ١٩٩٠ . وقد طلب احسان قبل وفاته أن يشيع جثمانه من أمام منزله ، وليس من جامع عمر مكرم كما هو معتاد . وعندما سئل عن سبب ذلك قال : لقد عشت حياتى فى منزلى ومن الأولى أن يشيع جثمانى من المكان الذى عشت فيه (٣٠) .

٢- الاتجاهات العامة لأدب إحسان عبد القدوس :

بدأ إحسان عبد القدوس كتابة القصة منذ أن كان صبيا فى الحادية عشرة من عمره . مجرد محاولات عابثة يقوم بها صبى وفى السابعة عشرة كتب قصصاً فى اسلوب أقرب إلى الشعر المنثور ، فكانت مجرد خيال مراهق . وفى الثامنة عشرة عندما دخل كلية الحقوق توقف عن محاولات الكتابة ، وبدأ رحلة القراءة الواسعة مع الأدب العربى والعالمى . (١) .

ويقول إحسان عن نفسه فى مقدمة قصته «أين صديقتى اليهودية» :

«كنت منذ صباى أهوى القراءة ، وكانت كل قراءاتى فى هذه السن تنصب على القصص ، وكنت أيضا أحاول أن أكتب . كنت

أكتب الشعر ، والزجل والقصص .. وبعد أن تعلمت الانجليزية ، بدأت أتعرف بقراءاتى على كثير من كتاب القصة الانجليزية الذين لم تترجم أعمالهم إلى العربية .. ولكننى لم أتعلم الفرنسية وإلى الآن لا أقرأ الفرنسية ، وربما كان هذا هو الدافع الذى دفعنى إلى أن أدخل أولادى المدارس الفرنسية حتى أكمل النقص الذى أشعر به . وجلاديس تجيد الفرنسية . وعندما اكتشفت هواياتى الأدبية ، بدأت تترجم لى كثيرا من القصص الفرنسية التى تقرؤها ، وهى التى عرفتنى بالكتاب الفرنسى جى دى موباسان ، الذى كان له تأثير كبير على توجيه أسلوبى فى كتابة القصة القصيرة ، بعد أن حصلت على كل انتاجه القصصى مترجما إلى الانجليزية .» (٢) .

وبالرغم من أن إحسان عبد القدوس قد كتب ما يزيد عن ٦٠ رواية وكتابا ومجموعة قصص ، فإنه لم يحظ باهتمـام من النقاد يتعادل مع مكانته التى احتلها فى نفوس قرائه . وقد رأى الناقد رجاء النقاش أن ظاهرة الخصومة بين النقاد وأدب إحسان هى من أعجب الظواهر فى حياتنا الأدبية المعاصرة ، ورأى كذلك أن «حرص إحسان على البساطة والسهولة قد أبعده تماما عن التفكير فى الاشكال الروائية الصعبة أو فى بناء شخصيات رمزية

أو فى إثقال رواياته بالأفكار التى تستعصى على الجمهور العادى ، هذا كله جعل فرصة العمل النقدى فى أعمال إحسان فرصة محدودة . فالناقد لا يستطيع أن يقوم بتفسير روايات إحسان لأنها شـديدة الوضوح ولا يسـتطيع أن يتحدث عن البناء الفنى فيها لأنها تلتزم بأبسط أشكال البناء الروائى وهو الذى يعتمد على الوصف والسرد والتتابع ، كما لا يستطيع الناقد أن يلقى أضواءه على أفكار إحسان لأنها فى حد ذاتها مضيئة وواضحة»(٣) .

وسر هذه البساطة فى الأشكال الروائية عند إحسان كما أوضحه هو بنفسه : «أنا أكتب القصص وأنا أعيش السياسة .. وأكتب السياسة وأنا أعيش القصص» (٤) .

ولهذا السبب فإن قصص إحسان كثيرا ما جلبت له المتاعب لأنه كان يكتبها بحماس السياسى صاحب الموقف والمبدأ الثابت . ويقول إحسان عن هذه الظاهرة التى لازمته فى حياته ، وعرضته للاغتيال ثلاث مرات قبل الثورة ، والسجن فى عهد الثورة ولمحاولة الاغتيال على يد عملاء القذافى نجا منها بأعجوبة :

«لقد جلبت لى هذه القصص من المتاعب قدر ما جلبته لى

كتاباتى فى المواضيع السياسية والوطنية ، وأثارت حولى من الجدل والمنافسة والتهم قدر ما أثارته قضية الأسلحة الفاسدة .. وكان يمكننى أن أتجنب كل هذه المتاعب وكل هذا الجدل لو أنى رفعت بضعة سطور من كل قصة .. ولكننى رفضت أن ينزع سطر واحد برضاى . أننى لا أستطيع أن أشوه الحقيقة .. حقيقة الإنسان .. وكلما ارتقى الانسان أن يواجه حقيقة نفسه .. وكلما ظل الانسان متأخرا ظل يهرب من الحقيقة .. والحقيقة تلاحقه إلى أن تنتصر عليه .. » (٥) .

ومن هنا فلا غرابة أن أصبح إحسان عبد القدوس يعرف بأنه الأديب السياسى الذى أدخل لأول مرة الأحداث السياسية الصحيحة الواضحة فى قصصه ورواياته من خلال موقف وطنى واضح يلتزم بقيم التنوير والليبرالية . « والمثال على مزجه بين موهبته القصصية وموهبته السياسية فى مرحلته الأخيرة سلسلة مقالاته التى كانت تحمل عنوان «على مقهى فى الشارع السياسى» التى تحولت فيها المقالات إلى ما يشبه الحبكه الدرامية القصيرة فى شكل حوار بين جيلين ، كما أن معظم قصصه تحولت للتحليل الإجتماعى المجرد وتنميط الشخصيات ، أى جعلها أنماطا محددة

الأبعاد تدل على فئات اجتماعية تتواجد أو تتفاعل دون أن يؤدى ذلك إلى نتيجة محدودة » . (٦) .

ويتفق فى هذه الرؤية الناقد المصرى الأستاذ / محمود أمين العالم حيث يقول عن كتابات إحسان : «كانت كتاباته الصحفية تعالج القضايا السياسية والوطنية والإجتماعية العامة ، ولكنها ليست بعيدة أو متعالية عن كل ما يمس مصالح كل مواطن فرد . وكانت كتاباته الأدبية تعالج مشاكل ذاتية لأفراد . ولكنها فى الوقت نفسه كانت تصور وتعبر عن مشاكل وظواهر وقيم أجتماعية ووطنية عامة ... ولكن كتابته الأدبية ، تماما ، مثل كتابته الصحفية ، مع إختلاف الإساليب ، كانت صلاة حارة للحب وللحرية والجمال والحقيقة وانسانية الإنسان » (٧) .

وتؤكد نفس هذا المعنى الدكتورة / عواطف عبد الرحمن بقولها : «لا أستطيع أن أفصل إحسان الكاتب عن إحسان الفنان المبدع الذى لا يتطلع لأى مطمع .. ان طموحه الاساسى هو أن يعبر بصـدق عما يراه حقا .. فضمير الكاتب فى داخل إحسان هو أهم ما يميزه كصحفى .. للحقيقة كما يراها من منظوره الخـاص » (٨) .

ويؤكد الدكـــتور/ الطاهر مكى هذه النزعة التى ميزت إحسان، وهى الجرأة فى الحق بقوله : « لقد تميز فى كل ما كتب بالشـــجاعة والصراحة فى تصوير الواقع وفى التعـــبير عن رأيه لا يمالىء ولا يداجى ولا يزيف ، وأنما يقول الحق واضحا صريحا ما أستطاع إلى ذلك سبيلا ، فإذا حالت دونه القيود المانعة لجأ إلى الاسقاط وأتخذ من الرمز وسيلة ، ووجد المجال فسيحا فى الفن الروائى بخاصة » (٩) .

وقد كانت بداية الإبداع الأدبى عند إحسان عبد القدوس عندما نشر روايته « النظارة السوداء » التى نشرت لأول مرة عام ١٩٤٩ ، وهى رواية عن فتاة لبنانية متمصرة ، حيث نجد صورة دقيقة لعالم المتمصرين فى مصر ، ممن جاءوا من كل بقاع الدنيا يعيشون فيها وينعمون بخيرها دون أن يتحملوا من همومها شيئا .

ثم تلت هذه الرواية رواية « أنا حرة» التى نشرت عام ١٩٥٢، التى عبر من خلالها عن وجهة نظره فى حق المرأة فى اختيار زوجها .. حق الحب ، وقد أثارت هذه الرواية ضجة كبيرة لما تضمنته من أراء جريئة حول قضية حرية الحب للفتاة ، وحرية العمل ، وحرية الإختيار .

وبالرغم من أن الأعمال التى نشرها إحسان فى هذه الفترة وما تلاها حتى عام ١٩٥٦ تتخذ مما يدور بين المرأة والرجل إطارا عاما ، وتشغل هذه العلاقة حيزا كبيرا من بناء أعماله الروائية ، تصل إلى حد تصوير دقائق هذه العلاقة فى شتى جوانبها ، فإن إحسان سعى من خلال هذا إلى تصوير قطاعات متعددة من المجتمع فى حركته اليومية المتغيرة فى دنيا السياسة أو الصفقات أو العلاقات الإجتماعية الشاذة والسوية على السواء . (١٠) .

وهكذا فإنه منذ البداية نجد أنفسنا بازاء أديب يوظف أدبه من أجل المشاعر بين الناس ، ودعم روح المشاركة الوجدانية بين الفرد والمجتمع ، وتطهير الذات الفردية والجمعية من السلبيات الضارة ، عن طريق ما يحدثه تصوير التجربة الأدبية من أثر قد يرفض أحيانا وقد يقبل أحيانا ، على النحو الذى يتضح من ردود الفعل أو رجع الصدى لأعماله الأدبية منذ بدأ يواجه مجتمعه هذه المواجهة الصريحة فى التصوير والتعبير .

وبالرغم من الحملة التى تعرض لها إحسان بسبب قضية الجنس فى أدبه والتى أتخذ منها البعض مظهرا أساسيا لهذه الحملة الضارية ، لدرجة أن الكاتب المصرى المشهور عباس محمود

العقاد وصف أدبه بأنه « أدب فراش » ، فإن إحسان كان يرى أن إفتعال الجنس فى العمل الأدبى يضر به ولا يخدمه ، وأن أصل الحملة هو الخلاف فى الرأى السياسى :

«هناك بعض الكتاب اعتقدوا أن الجنس يمكن أن يكون السبب فى نجاح القصة وانتشارها فافتعلوا الجنس .. وكانت النتيجة أن قصصهم لم تنجح ولم تنتشر .. والذى أحاطنى بهذه الحملة كأى كاتب جنس هو الخلاف فى الرأى السياسى فاتخذوا من كلمة الجنس حملة يثيرونها ضدى» (١١) .

ويقول إحسان أيضا فى معرض رده على تلك الحملة الجائرة :

«علمتنى الحياة ألا أنظر إلى الأفراد باعتبارهم أشخاصا قابلين للحب أو للكراهية وأنا لا أكتب عن الجنس فقط لكنى أكتب عن كل ما فى الحياة التى يعيشها مجتمعى وأنا لا أخاف من الكتابة عنه فهو موجود فى حياتنا ومؤثر فيها إلى حد كبير وعندما أكتب عنه لا أتناوله لذاته بل بهدف التحليل الواقعى لدوافع الإنسان الذى تحركه نحو سلوك معين» (١٢) .

وردا على هذه الحملة ضد إحسان بدعوى أنه لا يصلح لغير

هذا اللون من الكتابة المشبعة بالجنس ولا يستطيع تجاوزه واتته الفرصة فى حرب ١٩٥٦ ، فكتب روايته «لا تطفئ الشمس» من وحى معركة بور سعيد ، ثم جاءت روايته «فى بيتنا رجل» التى نشرها أيضا عام ١٩٥٦ ، وهى تصوير لاغتيال أمين عثمان باشا ، بين حسين توفيق ورفاقه والفوران السياسى الذى كانت تشهده مصر فى تلك الفترة .

ومع الزمن والتطورات المفاجئة والمتواصلة التى عبرت بتاريخ مصر فى أعقاب ثورة يوليو ١٩٥٢ على المستوى الاجتماعى والسياسى ، نجد أن هذه التحولات أصبحت هى التى تمثل المساحة الأوسع من إبداعه الأدبى ، واستطاع عن طريق الرمز والاسقاط أن يكتب ما لم يستطعه غيره ، عن الطبقة الجديدة ، والصفقات المريبة ، وفساد ضباط الثورة ، والعفن الذى تفشى فى غيبة الحرية والديمقراطية ، وعن شيوخ البترول والمال وشيخاته ، واليهود وطرائقهم فى التسلط والصعود الطبقى والتماس الحماية لدى مراكز القوة والنفوذ وغيرها . (١٢) .

وإذا كانت الطبقة البورجوازية المصرية هى المحور الرئيسى لمعظم أعمال إحسان ، فإنه إضافة لهذا استغل خبراته الشخصية

التى أكتسبها من خلال المعايشة والاسفار والرؤية والتخيل لينطلق إلى ما هو أبعد من حدود مجتمعه المصرى المحلى إلى المجتمع الإنسانى الكبير ليقدم إبداعات فنية عن أطر اجتماعية وإنسانية غير مصرية (على غرار «ثقوب فى الثوب الأسود» و «القضية نائمة فى سيارة كاديلاك » و «يافرعون أعطنى ما أريد» . وتجسيد للواقع اليهودى فى المجتمع المصرى فى «لا تتركونى هنا وحدى») . وهكذا قدم إحسان مادة غزيرة للمؤرخ الاجتماعى تيسر له الوقوف على شخصيات المجتمع المعاصر ساهمت إلى حد كبير فى تحقيق وظيفة «التطهير الاجتماعى» وتقوية الروح الاجتماعية ، بالرغم من أنه لم يلجأ إلى التسجيل الآلى للتجارب أو لأوضاع المجتمع ، وإنما قام بتقدير هذه التجارب وأصدر أحكامه عليها بالتأييد أو المعارضة بهدف التطوير الاجتماعى .

وتأسيسا على هذا الفهم الإبداعى يوضح إحسان عبد القدوس أن التجربة البشرية فى أعماله القصصية ليست قصة شخص أو فرد ، ولكنها حقيقة اجتماعية . ومن ذلك يتضح لنا أن التجربة الإنسانية فى أدب إحسان عبد القدوس فى طابعها العام تجربة اجتماعية يستقيها من محيطه الاجتماعى أو الإنسانى المعاصر ، معتمدا فى تصويره الأدبى لها على الملاحظة والخيال

والثقافة الأدبية المتنوعة الخصبة ، ولذلك تتسم بالصدق الفنى القائم على الملاحظة الدقيقة واستقصائها ودراستها وتصويرها تصويرا فنيا صادقا ، وهو فى ضوء الفهم يسلك مسلك الواقعيين عندما يصور النماذج البشرية تصويراً يسبر اغوارها النفسية ويعبر عن مجتمعه تعبيرا فنيا . (١٣) .

ويتنوع انتاج إحسان بين القصة والرواية فى أشكال مختلفة دون تقنية محددة قد تجئ فى شكل تقرير صحفى كما فى «فنجان قهوة فوق حلة ملوخية» ، أو يستخدم تيار الوعى ، وقد تجئ فى ضمير المتكلم أو الغائب ، أو فى شكل اعترافات أو رسائل موجهة إلى البطل ، وكل ذلك أيضا دون أن تكون الفروق بين القصة والرواية عنده واضحة من حيث البناء الفنى وامتدادات الزمن وتعدد الأمكنة ، وتنوع الأحداث مما جعل بعض رواياته أقرب إلى القصة والعكس صحيح .

أما من حيث الاسلوب ، فإن احسان كان يكتب بلغة عصرية سلسة ، بدأها متأثرا بعمله الصحفى الذى ترك بصماته واضحة عليه فى هذا الجانب ، إلى أن انتهى به الأمر أديبا مصوراً ، مع حرصه على أن تجئ اللغة صورة من حديث الطبقة التى يصورها . (١٤) .

وقد خلف إحسان ما يزيد عن ٦٠ رواية وكتابا ومجموعة قصص تحول معظمها إلى أفلام سينمائية ، حتى قيل عنه أنه أفضل من يكتب القصة السينمائية . ومن أشهر أعماله الأدبية التى تحولت إلى أفـلام سـينمائية : «الوسـادة الخـالية» و «أنا حرة» ، و «البنات والصيف» و «أبى فوق الشجرة» و «النظارة السوداء» و «لا أنام» و «الراقصة والطبال» و «سقطت فى بحر العسل» و «أرجوك أعطنى هذا الدواء» و «لا يزال التحقيق مستمرا» ، و «العذراء والشعر الأبيض» و «الراقصة والسياسى» .

وقد تناول العديد من الدارسين شخصية وأعمال الكاتب إحسان عبد القدوس فى رسائل جامعية ، وكانت آخر هذه الرسائل ، تلك الدراسة الجامعية التى تقدمت بها الطالبة لمياء محمود المعيدة بكلية التربية بدمياط ونالت عنها الماجستير عام ١٩٩٠ من جامعة الزقازيق من خلال دراسة مقارنة بين أدبه وأدب الكاتبة الفرنسية فرانسواز ساجان .

كذلك فإن الباحثة إيمان سمير كامل نالت درجة الماجستير فى الآداب من كلية الآداب جامعة القاهرة عن رسالتها بعنوان «عامل الزمن فى روايات إحسان عبد القدوس وأثره على البناء

الفنى» تحت إشراف أ. د. سيد البحراوى . وقد تناولت الباحثة أثر الزمن فى روايات إحسان ، وفهمت الزمن على مستويات متعددة أولها الزمن الخارجى ، أى الزمن التاريخى الذى كتبت فيه الروايات وامتد من الخمسينيات حتى نهاية الثمانينيات . وقد لاحظت الباحثة أن إحسان بدأ مناصرا للثورة فى رواياته الأولى ، ثم متشككا فيها بعد ذلك ، ثم معاديا لها فى روايات السبعينيات والثمانينيات . والمستوى الثانى من الزمن هو الزمن الداخلى بمعنى تتابع الأحداث فى الرواية وعلاقة ذلك بالشخصية وتطورها المادى والنفسى وانعكاس ذلك على لغة الكاتب ، وخاصة عبر مشكلة التأثير الصحفى على اللغة الفنية . وقد لاحظت الباحثة أن هذا التأثر قد ازداد مع الزمن حيث كانت الروايات الأولى أكثر فنية فى لغتها بمعنى أنها أقل مباشرة . والمستوى الثالث للزمن هو الزمن الفلسفى أى مفهوم الكاتب للزمن ، وأثر البيئة التى تربى فيها على هذا المفهوم . واستنتجت الباحثة أن الزمن يتقدم إلى الوراء ، والأثر الواضح لهذا المفهوم على طبيعة الأحداث والشخصيات حيث تتكرر مآسى النساء من الجدات إلى البنات إلى الحفيدات تقريبا بنفس المنطق كل مرة . والنهاية دائما سيئة لأن تحرر المرأة عند إحسان عبد القدوس خطيئة يجب أن تعاقب عليه .

وقد كرمت الدولة إحسان عبد القدوس بعد وفاته ومنحته جائزة الدولة التقديرية فى الأدب عام ١٩٩١ . كذلك فإن مؤسسة روز اليوسف خصصت جائزة باسمه تمنح لأفضل الأعمال الأدبية للأدباء الشبان .

مراجع الفصل الأول

١ - حياة إحسان :

(١) صحيفة الأهرام ١٢/١/١٩٩٠ .

(٢) مجلة «الشموع» ، العدد السابع عشر ، أبريل - مايو - يونيو - ١٩٩٠ ، ص ١٠٢ حوار مع مفيد فوزى .

(٣) عبد القدوس . إحسان : إحسان عبد القدوس بقلمه ، مجلة «الهلال» ، فبراير ١٩٩٠ ، ص ٩٤ ، ٩٥ .

(٤) مجلة «الشموع» ، المرجع السابق .

(٥) إحسان عبد القدوس بقلمه : المرجع السابق ، ص ٩٥ .

(٦) زهيرى . كامل : إحسان عبد القدوس ومدرسة الهواء الطلق ، مجلة الهلال ، فبراير ١٩٩٠ ، ص ٨١ .

(٧) نفس المرجع .

(٨) عبد القدوس . إحسان : مقدمة الطبعة الأولى لكتاب «ذكريات فاطمة اليوسف» ، ديسمبر ١٩٥٣ .

(٩) إحسان عبد القدوس بقلمه : المرجع السابق ، ص ٩٥ - ٩٦.

(١٠) نفس المرجع السابق ، ص ٩٦ .

(١١) مجلة «الشموع» ، المرجع السابق ، ص ١٠٣ .

(١٢) إحسان عبد القدوس بقلمه ، ص ٩٦ .

(١٣) نفس المرجع ، ص ٩٧ .

(١٤) زهيرى . كامل : المرجع السابق ، ص ٨٢ .

(١٥) على . كمال محمد : إحسان عبد القدوس فى ٤٠ عاما المقدمة بقلم د. عبد العزيز شرف «مدخل لدراسة أدب إحسان عبد القدوس» ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، ص ١٦ ، ١٧ .

(١٦) نور الدين . منال : حياتى من صنع القدر ، النص الكامل لرسالة إحسان عبد القدوس إلى ابنه محمد ، مجلة «صباح الخير» ، العدد ١٨٢٨ ، ١٧ / ١ / ١٩٩١ ، ص ١٠ .

(١٧) إحسان عبد القدوس بقلمه ، ص ٩٦ .

(١٨) على . كمال محمد : المرجع السابق مقدمة د. عبد العزيز شرف ، ص ١٣ .

(١٩) نفس المرجع ، ص ٩٧ .

(٢٠) مجلة الشموع ، المرجع السابق ، ص ١٠٣ .

(٢١) نفس المرجع .

(٢٢) صحيفة الأهرام ١٢ / ١ / ١٩٩٠ ، الصفحة الأخيرة .

(٢٣) على . كمال محمد : المرجع السابق ، مقدمة د. عبد العزيز شرف ، ص ١٤ .

(٢٤) أنيس . عبد العظـيم (دكـتور) : ذكريات مع إحسـان عبد القدوس ، الهلال ، فبراير ١٩٩٠ ، ص ١٠٥ .

(٢٥) الأهرام ١٢ / ١ / ١٩٩٠ .

(٢٦) مجلة صبـاح الخيـر ، العدد ١٧٧٦ ، ١٨ يناير ١٩٩٠ ، ص ٥٥ .

(٢٧) عبد الرحيم مصطفى أحمد (دكتور) : قضية الأسلحة الفاسدة ، مجلة «الهلال» فبراير ١٩٩٠ ، ص ٩٨ - ١٠٣ .

(٢٨) راجع عدد مجلة صباح الخير ١٨ يناير ١٩٩٠ ، ص ١٨ ومجلة روز اليوسف ، العدد ١٣٤٥ ، ٢٢ مارس ١٩٥٤ .

(٢٩) راجع المجموعة القصصية «الهزيمة كان أسمها فاطمة» ، كلمة ، ص ٢٩ .

(٣٠) صحيفة الأهرام ، ١٢ / ١ / ١٩٩٠ .

٢ - الاتجاهات الأدبية

(١) مكى . الطاهر أحمد (دكتور) : صورة مصر فى أدب إحسان عبد القدوس ، مجلة «الهلال» فبراير ١٩٩٠ ، ص ٨٥ .

(٢) عبد القدوس .إحسان : أين صديقتى اليهودية : ، ضمن

المجموعة القصصية « الهزيمة كان أسمها فاطمة» ، مكتبة مصر ، القاهرة (دون تاريخ) ، ص ٦ .

(٣) مجلة صباح الخير ، ١٨ يناير ١٩٩٠ ، ص ١٣ .

(٤) المجـــموعة القصصية « الهزيمة كان أسمها فاطمة ، كلمة ص ص ٣٠ .

(٥) محمد على . كمال : المرجع السابق ، ص ٤٣ .

(٦) مجلة صباح الخير ، ١٨ يناير ١٩٩٠ ، حوار مع سامى خشبة ، ص ١٠ .

(٧) نفس المرجع ، ص ١٣ .

(٨) نفس المرجع ، ص ١٢ .

(٩) مكى . الطاهر أحمد (دكتور) : المرجع السابق ، ص ٨٥ .

(١٠) نفس المرجع ، ص ٨٩ .

(١١) محمد على . كمال : المرجع السابق ، مقدمة د. عبد العزيز شرف ، ص ٢٦ .

(١٢) صحيفة الأهرام ١٢/ ١/ ١٩٩٠ ، الصفحة الأخيرة .

(١٣) مكى . الطاهر أحمد : المرجع السابق ، ص ٩١ .

(١٤) محمد على . كمال : المرجع السابق ، ص ٣٠ ، ٣٣ .

(١٥) راجع : مكى . الطاهر أحمد : المرجع السابق ، ص ٩٣ .

الفصل الثانى

الشخصية اليهودية بين الأدب العالمى والأدب النثرى المصرى

١ - ما بين الشخصية والهوية اليهودية :

تعتبر دراسة الصورة التى يقدمها عمل أدبى لشخصية من الشخصيات النمطية سواء تلك المتصلة بشعب أو بجماعة دينية أو عرقية من الدراسات المعترف بها فى مجال التعرف على خصائص ذلك الشعب أو تلك الجماعة ، ويعول عليها الكثير فى معرفة الخصائص السلوكية لتلك الشخصية النمطية فى واقع الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية والعقائدية التى تؤثر عليها وتحدد معالم شخصيتها وتمكن من التنبؤ باستجاباتها وردود أفعالها .

وبطبيعة الحال ، فإن الاعمال الأدبية (رواية أو قصة قصيرة أو مسرحية) لا تلتزم فى تناولها للشخصية بمناهج البحث التى تعارف عليها علماء النفس أو الاجتماع أو التربية الشخصية أو السلوك أو الهوية العامة لشعب أو جماعة معينة ، بل أن الذى يحدث عادة هو العكس ، حيث تتحول هذه الأعمال الأدبية إلى مادة أولية

يعكف عليها العلماء لاستخراج معالم هذه الشخصية أو تلك ويعولون عليها كثيرا فى تحديد المعالم السلوكية لهذه الشخصية واستجاباتها فى المواقف المختلفة من المستفيدين من الرؤية الأدبية .

وإذا كانت دراسة الشخصية هى قضية تتعلق برؤية الذات كما تتعلق برؤية الآخر ، من حيث اشتمالها على كافة الصفات والخصائص الجسمية والعقلية والوجدانية المتفاعلة مع بعضها البعض داخل الفرد ، مما جعل الآراء والمفاهيم تتعدد وتتباين فى معالجتها لمعنى الشخصية من حيث طبيعتها وخصائصها ، وعملياتها ، وتطورها ، فإن دراسة الهوية ، هى قضية تتعلق برؤية الذات أكثر منها تعلقا برؤية الآخر ، لأنها تتعلق بمجموعة من العوامل الثابتة عقائديا وتراثيا ، لدى جماعة من الجماعات ، ترتبط بنوعية من الاستمرارية التاريخية ولا تتأثر إلا فى نطاق محدود بالعوامل الاجتماعية والاقتصادية والفكرية المحيطة بهذه الجماعة .

وعند التعرض للشخصية اليهودية ، فإنه من الصعوبة بمكان الفصل بين ما يمكن أن يتعلق بمفهوم الشخصية ومفهوم الهوية ، أى ما بين ما هو متغير وما هو ثابت . فإذا كانت الشخصية اليهودية هى نموذج لحياة الفرد اليهودى نستخلصه من ملاحظة

أنماط سلوكه المتكررة التى تتضمن قدراته ، وميوله ، واتجاهاته وانفعالاته وإرادته ، وهى كلها أمور محددة بشروط الحياة المادية وأشكال العلاقات الاجتماعية القائمة وتأثيرها على سيكولوجيته وسلوكه الاجتماعى ، فإن الهوية اليهودية هى مجموعة من المؤثرات الثابتة تتمثل فى عدد من المعتقدات الدينية والخبرات التاريخية والمفاهيم التراثية التى تؤدى إلى خلق مجموعة من الأشخاص يشتركون فى سمات واسعة مع غيرهم ، وإن اختلف بعضهم عن بعض فى درجة اتسامهم بهذه السمات النمطية التى تخلق الهوية اليهودية المتميزة .

ولمزيد من الإيضاح ، وخاصة فيما يتصل بمفهوم الهوية سوف نورد بعض التعريفات الشائعة حول مفهوم الهوية ، بشكل عام ، ومفهوم الهوية اليهودية ، بصفة خاصة .

يقول عالم النفس الأمريكى دانيال ميللر فى تعريفه للهوية بأنها « أنماط السمات التى يمكن تمييزها أو استنتاجها ، والتى تميز إنسانا فى نظر نفسه وفى نظر الآخرين » (٢) .

أما أريك أريكسون الذى يعترف بصعوبة تعريف الهوية ، بالرغم من أبحاثه العميقة فيها ، فإنه يحدد فى كتابه « الطفولة

والمجتمع » أن هوية الشخص تنمو من التمازج التدريجى لكل الهويات » (٣) .

وفى موضع آخر ، لدى بحثه للصياغة التى توصل اليها فرويد « للهوية الداخلية» الخاصة به مع اليهودية يتحدث اريكسون عن « البعد الموضوعى للتضامن الداخلى للجامعة الذى ينعكس فى الفرد» . ومعنى هذا أن الهوية تعكس تصورا وفراده فى آن واحد . والرأى الشائع يقول ، أن كل فرد من ناحية معينة فى تحديد هويته يتعرض لثلاثة إحتمالات هى :

(١) إما أنه يشبه سائر الناس (أى صاحب سمات إنسانية عالمية).

(٢) وإما أنه يشبه أناساً معينين آخرين (أى يشترك فى سمات معينة مع الانماط الاجتماعية المميزة)

(٣) وإما أنه لايشبه أى إنسان آخر (أى صاحب شـخصية خاصة به) (٤) .

وهنا ينبغى أن نشير إلى أنه ينبغى التمييز بين هوية الجماعة ، وبين الهوية على النحو الذى تنعكس به لدى الفرد العضو فى الجماعة . وعلى حد قول هربرت كالمان : « إن الهوية الجماعية

يحملها أعضاؤها الافراد فى الجماعة ولكنها لا تظلل بمجمل وجهات نظرها كل أعضاء الجماعة . أنها من ناحية ، لها وجود منفصل فى صورة نواتج تاريخية متجمعة ، تشمل وثائق مكتوبة ، وتقاليد شفهية ، وأنظمة مؤسسية وأشياء رمزية . ومن ناحية أخرى تشمل قطاعات مختلفة من الجماعة يختلف كل منها عن الآخر إختلافاً كبيراً فى درجة تداخلهم الفعال والتزامهم الوجدانى تجاه الجماعة عناصر زعامية مختلفة وجماعات ثانوية فعالة تقوم بدور أكبر فى تحديد هوية الجماعات أكثر من الاعضاء الرئيسيين » (٥) .

وعندما نحاول أن نبحث هوية الفرد ، على النحو الذى تصاغ به فى مجال عملية التبادل الاجتماعى ، فينبغى على النحو الذى حدده ميللر ، أن نميز بين الهوية الجماعية الموضوعية (السمات حسبما يدركها الآخرون) وبين الهوية الجماعية الذاتية (إدراكه لنفسه فى نظر الآخرين) ، وبين الهوية الذاتية (الادراك الذاتى للفرد عن مقدار سماته) .

وعندما نحاول أن نطبق هذا فى مجال تحديد الهوية اليهودية نجد أن أى فرد يمكن أن يبدو يهوديا فى نظر جماعته (أى فى نظر اليهود الآخرين) أو فى نظر الجماعة التى يعيش فى وسطها (فى نظر غير اليهود أو فى نظرهما معا) .

وإذا ما تطرقنا إلى تحديد «من هو اليهودى » ، مثلا ، وفقا للشريعة اليهودية ، فإننا فى هذه الحالة نتعامل فى مجال الهوية الجماعية الموضوعية . فوفقا للشريعة اليهودية ، التى تستمد أحكامها من الشريعة (الهالاخا) ، يعتبر الشخص يهوديا إذا ما ولد من أم يهودية ، أو إذا أعتنق الدين اليهودى وفقا للقواعد المتبعة فى هذه الحالة والمحددة كذلك فى (الهالاخا) ، وهى قواعد صارمة . وبالرغم أن الشريعة اليهودية (الهالاخا) تعتبر الطفل الذى تنجبه المرأة اليهودية من رجل غير يهودى ، يهوديا ، على أساس الافتراض القديم بأن المرأة المخطئة هى ضحية عنف ، فى الوقت الذى لايعتبر فيه الطفل الذى ينجبه الرجل اليهودى من إمرأة غير يهودية ، يهوديا ، لأن المولود فى هـذه الحالة هو نتيجـة عقد وإتفـاق . وبالرغم من أن هذا التحديد شائع فى دوائر يهودية واسعة ، فإن قطاعات عديدة من الجماعات اليهودية تبدى نوعا زائدا من المرونة فى تصنيف الأفراد المنتمين اليهم كيهود ، حيث ينظرون إلى بعض الاشخاص الذين اعتنقوا اليهودية دون الالتزام المتشدد بكافة أحكام الشريعة اليهودية على أنهم يهود ، كما يعتبرون بعض الافراد ممن ولدوا لأب يهودى وأم غير يهودية على أنه أيضا يهودى . ومن ناحية أخرى ، فإن الجماعة غير اليهودية ،

يمكنها ، فى بعض الاحيان ، أن تعتبر بعض الاشخاص يهودا بينما هم لايعتبرون كذلك بالنسبة لليهود .

واستناداً إلى ما سبق ، يمكن القول بأن الهوية الذاتية للفرد تتأثر من الهوية الذاتية الجماعية أى ، من إدراكه الخاص للطريقة التى يراه بها الآخرون . والمهم هنا ليس ، ما إذا كان الفرد يرى نفسه . مصنفاً بإعتباره يهوديا ، حيث ليس هذا هو السؤال فى معظم الحالات بل كيف ، فى رأيه ، يرى الآخرون اليهودى ؟ وما هى القيمة التى يضفونها على هذه الهوية ؟ . والسؤال المطروح الآن هو : من هم ، فى نظر الفرد ، أولئك الآخرون ذوو الاعتبار سواء كانوا يهودا أو غير يهود . أن الاجابة بالطبع بالنسبة لليهود فى مجتمع الأغلبية اليهودية على غرار إسرائيل مثلا ، تختلف عن الأجابة بالنسبة لليهود الذين يعيشون كأقلية دينية فى سائر المجتمعات الأخرى . فإذا كان اليهودى فى إسرائيل ينظر فى مرآة يهودية فإن اليهودى فى أى مجتمع آخر يتأثر إلى حد كبير من صورة اليهودى حسبما تنعكس فى نظر الأغلبية التى يعيش فى وسطها . وعند هذه النقطة ينبغى أن نحدد أنه لكى نصل إلى فهم أكثر الخصائص وسمات أى طائفة يهودية ، فإنه لابد من دراسة موضوعية للبيئة غير اليهودية التى توجد فيها . أن بعض أبناء

الطوائف اليهودية يمارسون نوعا من التكيف مع البيئة التى يعيشون فيها وتشيع فيهم تلك السمات الحضارية الخاصة بحضارة الاغلبية بحيث نجد أن الشخصية اليهودية فى هذه البيئة تحمل فى طياتها عددا من سمات الهوية القومية للاغلبية المرتبطة بها . وعلى سبيل المثال ، لا يمكن فهم يهودية اليهودى الامريكى فى معزل عن التأثير الامريكى عليها ، والحال نفسه بالطبع بالنسبة لليهودى المصرى . ويقول بوعز عفرون الباحث الإسرائيلى فى دراسته الهامة التى تحمل عنوان «الحساب القومى» تاكيدا لما حددناه حول الهوية اليهودية .

«إن الاجابة الوحيدة التى يمكن أن نجيب بها عن هذا السؤال هى أنه لكى نحدد من هم اليهود ، ينبغى أن ندرس حالة كل جماعة يهودية ملموسة فى إطارها الملموس .. إن علينا أن ندرس «اليهودى المجرد » بل الجماعات اليهودية على ما هى عليه بالفعل» (٦).

ويعطى بوعز عفرن مثالا على أختلاف الهوية اليهودية من مجتمع لآخر ، وفقا للواقع الثقافى والحضارى الذى يعيش فيه اليهود ، من خلال وضع اليهود فى المجتمعات الاسلامية فى

العصور الوسطى ، حيث خضعوا للواقع الحضارى الاسلامى البعيد عن القوميات ، ومن خلال وضع اليهود فى العصر الحديث فى شرق أوروبا ، حيث خضعوا للتوجهات القومية التى سارت فى تلك الفترة ونادوا بأنهم قومية مثل سائر القوميات . (٧) .

ويواصل هذه التأكيدات بقوله : ونحن نرى ، كذلك أنه فى إسرائيل ، التى أقام فيها اليهود مجتمعا كاملا ومجتمعا سياسيا قد تلاشت معظم السمات المشتركة لليهود فى معظم البلدان (مثل كونهم أقلية ، وكونهم متركزين فى مهن بعينها ، وكونهم مرتبطين بالهياكل الطائفية ، وكونهم عالة على الثقافة العلمانية العامة) . ونتيجة لذلك نمت من ناحية سمات قومية أقليمية يفتقد اليها اليهود الآخرون ، ومن ناحية أخرى أدى الامر بين مواليد إسرائيل ومن تربوا فيها إلى إحساس بالغربة تجاه اليهود فى البلدان الأخرى ، وأصبحت الثقافة العلمانية التى تطورت فى إسرائيل تفتقد لاى سمة يهودية ، تماما كما هو الحال بالنسبة للثقافات العلمانية فى بلدان الشتات اليهودية (٨) .

واستناداً إلى ما سبق فإن دراسة الشخصية اليهودية فى المجتمع المصرى لا يمكن طرحها بمعزل عن المفاهيم والاحداث

والبصمات الخاصة بالتاريخ السياسى والاقتصادى والاجتماعى المصرى . وقد كان هذا هو المنهج الذى اتبعه إحسان عبد القدوس فى أعماله الروائية عن يهود مصر ، حيث وضع شخصياته اليهودية داخل الاحداث والوقائع الاجتماعية والسياسية للمجتمع المصرى فى حقبة معينة من تاريخ مصر المعاصر ورصد تطورات حياتهم وردود أفعالهم من خلالها .

وعند هذه النقطة ينبغى أن نميز بين أنماط ثلاثة فى مسار ردود الافعال على الشخصية اليهودية داخل المجتمع الذى تعيش فيه ، وخاصة على المستوى السيكولوجى الاجتماعى كأقلية دينية . يمثل النمط الاول أولئك اليهود الذين يسلمون طواعية بانتمائهم للجماعة اليهودية بكل ما ينطوى عليه مغزى هذا الانتماء لليهودية ، ويرون فيه علامة على التفرد ، حتى وأن عرضهم هذا لمصاعب معينة . إنهم يعرفون أين يقفون ، وانتماؤهم للجماعة الذى يبعث فيهم الرضا يزيد من تقديرهم الذاتى لانفسهم .

وهذا النمط اليهودى عادة ما ترسخ فى وجدانه مفاهيم العقيدة اليهودية التى لا تجعل من الدين اليهودى مجرد دين مثل الاديان السماوية المسيحية أو الإسلام أو الاديان الوثنية كالبوذية ،

بل ما هو أشمل من مجرد الدين بمفهومه التشريعى والطقسى ، حيث تتحول الطقوس والاعياد إلى تقاليد ومناسبات ذات دلالة تاريخية وقومية تدور عادة حول مفاهيم عقيدة الثالوث اليهودية المتجسدة فى : الايمان بالإله الواحد الابدى الغيور الاخلاقى ، والايمان بأن هذا الإله ليس له إلا شعب مختار واحد هم اليهود والايمان بالمسيح المخلص الذى سينقذ الشعب المختار ويعوضه عن عذابه وشتاته (المسحانية) . وبغض النظر عن المآخذ الكثيرة التى يمكن من خلالها نقد هذه العقيدة الثالوثية ، التى تجعل اليهود يعيشون خارج التاريخ ، وخاصة عندما يربطون من خلال هذه العقيدة بين التوراة وأرض فلسطين (٩) ، فإن هذا النمط اليهودى هو الذى يجعل من كل مظاهر الانتماء اليهودى (المعبد - الاعياد - الطقوس - العادات والتقاليد) تجسيدا للتاريخ اليهودى فى الماضى وانتظارا لأمل المسحيانية في المستقبل ويتحمل فى سبيلها فى حاضره أى معاناة ، ولا يتخلى أبدا عن انتمائه اليهودى الذى يضفى عليه عادة شكلا من أشكال القداسة .

وفى مقابل هذا النمط يوجد النمط الثانى يوجد النمط الذى يمثله أولئك اليهود الذين يعتبرون أن إنتمائهم لهذه الجماعة هو بمثابة وصمة عار ، ويعانون بسبب ذلك من مشاعر الدونية بسبب

يهوديتهم . وهم وان كانوا بشكل عام ، لا يستطيعون الفرار من هذا الإنتماء إلا أنهم يلجأون إلى الاعلان عن الكفر بها وبالاعلان الرسمى عن تغير دينهم وإعتناق دين آخر ، بما يترتب على ذلك من تغيير الاسم ومعالم الهوية اليهودية بحيث يستطيع أن يمتلك عناصر الاندماج فى مجتمع الاغلبية . ولكن الذى يحدث غالبا فى هذه الحالة هو أن الآخرين من غير اليهود لا ينســـون الأصل اليهـودى لهؤلاء الاشخاص . وليس هذا فحسب بل أن اليهود المتحولين أنفسهم لايستطيعون التخلص تماما من يهوديتهم ويتذكرون إنتسابهم لها من حين لآخر كما سنرى فى رواية «لا تتركونى هنا وحدى » وفى قصة «كانت صعبة ومغرورة» بمفهوم معين . ونظرا لان اليهود من هذا النمط يحاولون دائما إنكار جزء من ذاتهم فإن هذا يسبب لهم عادة شعورا بالمهانة والأذلال .

وبين هذين النمطين يوجد نمط ثالث يتأرجح فى سلوكه اليهودى بين جماعته وجماعة الأغلبية . أن هذا النمط جذبه عادة قوى للانتماء الإيجابى لجماعته ، بينما تتجاذبه فى نفس الوقت قوى أخرى تجذبه نحو الأغلبية ، ويظل هائما بين القوتين ، فلا هو بقادر عن التعبير عن أنتمائه لجماعته اليهودية ، ولا هو بقادر إن يصبح جزءاً عضويا فى الأغلبية ، ذلك بسبب العقبات التى غالبا ما

تعترض طريق دخوله اليها وهذا التوجه الذى يلجأ إليه بعض اليهود يكون عادة مصحوبا بأحاسيس العزلة وعدم الامان مما يجعله يوعز فشله ، فى بعض الأحيان ، فى تحقيق طموحه هذا إلى العجز الذاتى أو إلى مشاعر العداء الطائفى من الأغلبية تجـاه أبناء طائفته .

ولمزيد من الايضاح فإن هذا النمط عادة ما يكون لديه قبوله لانتمائه اليهودى وللطابع الدينى اليهودى لجماعته ، ولكن الذى يحدث هو أنه يتكون عنده حالة من النفور من بعض العادات الدينية اليهودية أو من بعض الأفكار الشائعة عن الشكل الخارجى لليهود الأنف المعقوفة مثلا ولذلك فإنه يحاول الهروب من جماعته اليهودية . وهذا النمط فى لقاءاته مع غير اليهود يكون حساسا للغاية تجاه أى إشارة إلى يهوديته ، ويستبد به الفزع العميق فى المواقف التى تسلط فيها الاضواء على أنتمائه اليهودى ، ويلجأ عادة إلى أتخاذ أنماط سلوكية تمثل النقيض الكامل لتلك الشائعة فى جماعته اليهودية ، والتى تعتبر بالنسبة له المعيار لما ينبغى إلا يكون عليه ، ولما ينبغى ألا يفعله ، ويصبح انتقاديا تجاه سلوكيات أبناء دينه أو الصورة المنطبعة لدى الآخرين عنهم (شكل الأذن – طريقة الكلام –

أسلوب الملبس) ، ويحاول أن ينفى التصاق هذه السلوكيات والمظاهر به .

ويمكن أن نرى نموذجا فى هذا النمط الذي تستبد به كراهية الذات اليهودية فى شخصيات مثل كارل ماركس وجان بول سارتر وأوتو فيننجر وغيرهم من كبار المفكرين الأوروبيين الذى كانوا يدينون باليهودية ، ولكنهم حاولوا إخفاء إنتمائهم لها ، على نحو أو آخر ، سواء فى تصرفاتهم أو فى كتاباتهم . كذلك فإن الأديب فرانز كافكا هو الآخر يعتبر من أبرز النماذج الممثلة لهذا النمط . إن كافكا الذى أظهرت يومياته وخطاباته بعد موته حساسية ومشاعر قلق ، وعلاقات صداقة وأسرية تطفح باليهودية النموذجية ، لم يكتب على الاطلاق فى كل مؤلفاته التى نشرت فى حياته كلمة «يهودى» .(١٠) . ويرى البيرميمى فى تفسير هذه الظاهرة بالنسبة للأدباء والمفكرين اليهود ، إن الأديب اليهودى معناه بالضرورة أن يتحدث عن واقع اليهود ، ومن هنا فإنه لا يستطيع أن يخاطب غير اليهود من موقعة كيهودى حتى لا يفسر فكره أو أدبه على أنه نوع من الاتهام والإدانة لهذه الشعوب على ما اقترفته فى حق اليهود . ولذلك فإنه لكى يكســب لنفسه قراء وشهرة يسعى لاخفاء هذه

الانتماء اليهودى بل ويسعى لطمسه بقدر الامكان حتى يحافظ على مكانته . (١١) .

إن هذا النمط من اليهود يدرك تماما وعن وعى كامل ما الذى يمكن أن يحدث إذا أعلن عن يهوديته وولائه لها بصوت عالٍ فى هذه المجتمعات رغم كل نغمة التقدمية وحرية الأديان التى يتحدثون عنها . ولعلنا فى هذا الصدد نشير إلى مثال قريب منا فى المجتمع المصرى بالنسبة لعدد كبير من الفنانين المصريين اليهود الذين حظوا بأعجاب وحب الجماهير لهم فى السينما والمسرح والموسيقى وظلوا يخفون يهوديتهم أو أعلنوا إسلامهم فى صمت حتى لا تمس شعبيتهم ، ومدى رد الفعل الذى حدث فى نفوس كثيرين عندما عرفوا أن هؤلاء الذين كانوا يعجبون بهم هم يهود .

ومعنى ما سبق هو أن اليهودى سواء كان يهوديا منتميا أنتماء كاملا ليهوديته ببعديها الدين والقومى ، أو يهوديا هاربا من دينه إلى دين آخر ليتخلص من مشاعر الدونية التى يستشعرها من خلال نظرة الآخرين إليه أو يهوديا يحاول أن ينتمى إلى مجتمع الأغلبية بوسيلة من الوسائل ، هذا اليهودى ، يظل فى النهاية يهوديا ، ولا يستطيع أن يتحلل تماما من هويته اليهودية ، لا على

المستوى الشخص ولا على مستوى نظرة أبناء المجتمع الذى يعيش فيه ، بالرغم من تلك المسافة التى قد يستشعرها سواء تكون تلك التى بينه وبين نفسه أو بينه وبين الآخرين ، لأن وجوده مشبعا عن وعى أو عن غير وعى بالعادات والسلوكيات والتقاليد المرتبطة بالدين اليهودى حتى لو كان علمانيا ، من ناحية ، وبعد القدرة على التخلص من رؤية الآخرين له وهى الرؤية التى ترفض بإصرار إسـقاط يهوديته عنه مهما لبـس من أردية دينية أو ثقافية غير يهودية ، من ناحية أخرى .

وقد عبر البير ميمى ، اليهودى التونسى الذى عاش فى فرنسا وتزوج من مسيحية كاثوليكية عن هذا الإحساس بعدم القدرة على تنقل اليهودى من هويته اليهودية بقوله « لقد أكتشفت أنه ليس بإمكان الانسان أن يتوقف فجأة وبسهولة عن أن يكون يهوديا ، وأن الرفض الذاتى لا يحل المشكلة أبدا ، بلا أن العكس هو الصحيح لأن النتيجة كانت دائما تناقضا ذاتيا وتشويها حقيقياً ومرهقا لوجودى كله ، عزلنى ، وأبرزنى بصورة أوضح مما يمكن أن يفعله إستنكار الآخرين » (١٢) .

٢ - الشخصية اليهودية فى الأدب العالمى

يمكن القول بأنه ما من شخصية حفلت بأهتمام الأدباء والدارسين والنقاد ، على حد السواء ، فى الأدب العالمى على النحو الذى حفلت الشخصية اليهودية . فحتى بداية القرن التاسع عشر كان اليهودى يصور فى الأدب الأنجليزى وفى معظم الآداب الأوروبية إما على صورة شايلوك بطل مسرحية «تاجر البندقية» لشكسبير أو على صورة اليهودى التائه الزائعة الصيت . وإذا كان التراث الشيلوكى قد استمر فى تقديم اليهود كأناس خارجين عن مضمون الطبيعة البشرية ، ويتميزون بالشذوذ الأخلاقى والعزوف المطلق عن الألتزام بالقوانين الأخلاقية ، فإن أسطورة «اليهودى التائه» أصبحت هى الأخرى زائعة الانتشار فى الأدب العالمى وبصفة خاصة فى الأدب الأنجليزى والألمانى . وتدور شخصية «اليهودى التائه» حول ما يروى من أن المسيح عليه السلام بينما كان يحمل صليبه طلب من كارتا فيلوس الجندى اليهودى فى جيش روخما - كما تزعم إحدى الروايات - أو من إسكافى يهودى - وفقاً لرواية أخرى - جرعة ماء ، ولكن الاسكافى - أو الجندى اليهودى - رفض أن يسقيه وأهانه ، فحلت على اليهودى لعنة تجعله

يجوب بقاع الأرض إلى أن يعود المسيح مرة أخرى ، ومن هنا سمى «باليهودى التائه» . وقد بدأت الأساطير المستوحاة من هذه الشخصية الغريبة فى الظهور فى القرن الثالث عشر ، فكانت تظهر الشائعات من آونه لأخرى ، ومن مكان لآخر بأن اليهودى التائه قد شـــوهد يتجول فى هــذا المكان أو ذاك . وقد كان ظهـــوره يقترن بظهور العواصف والرعود والزوابع ، وكان اسمه يملأ خيال الأطفال بصورة مروعة وقد استغل تراث معاداة اليهودية هذه الصورة لترسيخ سلبيات ما يسمى بالشخصية اليهودية فى الوجدان الشعبى الأوروبى . وقد اختفت اسطورة «اليهودى التائه» بعض الوقت ، ثم عاودت الظهور مرة أخرى فى القرن السادس عشر ، وأصبح «اليهودى التائه» يدعى بعدة أسماء من بينها أحشورش وبظهور الفردية الرومنتيكية وبظهور الفلسفات العبثية والعرقية فى أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين وتحول الاغتراب إلى إحدى علامات التميز والتفوق ، تحول اليهودى التائه إلى رمز لهذا الإنسان المغترب الذى يرفضه المجتمع بسبب تميزه ، والذى يتعاطف معه المثقفون الثائرون على مجتمعاتهم ، مما خلق جوا من التعاطف الرومانسى مع اليهود (١٣) .

لقد استحال «اليهودى التائه» من خاطئ إلى متهم ، ومن تائب إلى متمرد ، ومن تجسيد للعقاب الأبدى إلى تجسيد للصلاح . وبدأت تظهر شخصية اليهودى الطيب فى دراما التنوير ووصلت قمتها فى مسرحية كمبرلاند : اليهودى (١٩٧٤) التى قدمت «شيفا» فاعل الخير المحترف الذى توحى مبادئه بأنه قد بنى مستشفاه فى القلب الإنسانى (١٤) وقد ظلت أسطورة اليهودى التائه مصدر إلهام للعديد من الأعمال الأدبية فى الآداب الأوروبية .

ويمكن أن نشير فى هذا الصدد إلى أحد هذه الأعمال التى كان بطلها الرئيسى هو أحشورش اليهودى التائه وهى رواية «أحشورش اليهودى التائه» للأديب اليهودى الألمانى ستيفان هايم (١٩٨٠) على اعتبار أنها أحدث ما كتب حول هذا الموضوع . وستيفان هايم هو أديب يهودى ، من مواليد ألمانيا الشرقية ، اشتهر بكتاباته ونشاطه المعادى للنازية . وقد عاد إلى ألمانيا الشرقية بعد فترة طويلة من النفى ، ولكن انتاجاته الأدبية الأخيرة التى تتميز بالروح الساخرة ، منعت من النشر فى ألمانيا الشرقية . والأديب اليهودى الألمانى يستخدم فى روايته هذه اسطورتين قديمتين هما : الشيطان واليهودى التائه ، حيث يمزجهما فى مركب

واحد ويفسرهما وفق رؤيته الخاصة . إن الشيطان يظهر فى كتاب «العهد القديم» وبصورة أبرز فى «العهد الجديد» . ففى سفر أيوب يظهر الشيطان كواحد من الملائكة ولكنه يعمل فى اتجاه تحريض البشر على فعل الشر . وفى العهد الجديد «يظهر الشيطان كعدو للرب ويتجه بأعماله كلها لإحباط جهود الرب لحث البشر على فعل الخير وذلك من خلال صراع بين قوى النور والظلام . وقد تمرد الشيطان على الرب وبعد حرب دارت رحاها فى السماء طرد الشيطان من السماء مع عدد من الملائكة الصغار الذين يساعدونه فى مهمته الشريرة . وقد ألهمت شخصية الملاك المتمرد العديد من الشعراء عددا كبيرا من القصائد أضفت عليه هالة من البطولة والمأساوية . أما اسطورة «اليهودى التائه» ، المدعو أحشورش ، الذى لعنه السيد المسيح وهو فى طريقه للصلب ، وحكم عليه بأن يظل هائما على وجهه للأبد ، فإن هايم يرفعه إلى مرتبة الملاك . والقصة تبدأ بهبوط اثنين من الملائكة المتمردين رفضا أن يسجدا للإنسان ، الذى خلقه الله على صورته ، ولذلك فقد طردا من مملكة السماء فى اليوم السادس للخليقة . واعتبارا من هذه اللحظة فإن هذين الملكين الشيطان «واليهودى التائه» بدآ فى ممارسة عملهما فى

عالم البشر من خلال تناسخات مختلفة منذ بداية الخليقة وحتى الآن . وتتوالى فى القصة على هذا النحو وعلى التوالى ، فصول قصة الخلق ، وفترة صلب المسيح ، وفترة مارتن لوثر فى ألمانيا والفترة الحالية فى ألمانيا الشرقية . وقد تميزت كل فترة بأسلوبها الخاص بما يفرز الانطباع بقوة التناقض بين كل منها ، من الفصول الميتافيزيقية ، إلى استخدام لغة الأساليب المهجورة الخاصة بالقرن السادس عشر إلى الصياغة الجافة ، إلى استخدام لغة العصر .

وقد عرضت صورة الشيطان فى الرواية على النحو الذى صوره به الخيال الشعبى : أعرج ومفلوج ومحدودب الظهر ، وملئ بالمكر والقبح ، ولكن لم يحدث أى تغيير فى وظيفته ، حيث أنه ظل كما كان منذ الأزل تجسيدا كاملا للشر على الأرض و محرضا للبشر على فعل الشر ، وإن كان قد افتقد تلك البطولة المأساوية «للمتمرد الميتافيزيقى» . إن هذا الشيطان يهتم بالنفوس الوسطية ولا يدعو للتمرد ، بل يدعو إلى المذهب المحافظ ، الذى يظل العالم بفضله ، فى حالة من الفساد دون أن يكون هناك أى أمل فى إصلاحه .

أما اليهودى التائه ، المجسد للروح اليهودية التى صيغت وفق مصير معين ، فإنه على المستوى الميتافيزيقى ، يعتبر بمثابة المتمرد الحقيقى ، الذى يجد فى نفسه الجرأة على مراجعة رب العالمين بجلال قدره وعظمته . وبالرغم من أن هذين الملكين قد طردا من السماء فى وقت واحد ، فإنهما يختلفان تماما كل عن الآخر ، إن شعار أحشورش هو : «ليس هناك شئ فى الوجود لا يمكن تغييره» «ولكن هذا الأمر شاق للغاية» – هكذا يقول رفيقه – إن مبدأ المحافظة على النظام الموجود ، ومبدأ التغيير الدائم ، هما مبدآن غير قابلين للتطبيق الكامل . ومرجع هذا ، وفقا لوجهة نظر مؤلف الرواية ، أن الإله نفسه بعد أن خلق العالم وحدد نظامه ، تحول إلى محافظ . إن الإله يغضب على أحشورش الذى يشك فى عدالته ويأخذ على عاتقه أن يحول الأشياء السامية إلى أشياء منحطة والأشياء المنحطة إلى أشياء سامية . وبالرغم من هذا فإن العلاقة بين الإله وبين ذلك «اليهودى التائه» الذى يضرب بقبضته فى الهواء تجاهه تظل علاقة فريدة فى نوعها ، لأن اليهودى هو المتمرد والمحبوب فى آن واحد . ويحدث نفس الأمر فى العلاقة المتبادلة بين أحشورش والسيد المسيح . فبدلا من تلك المسحة من الكراهية

واللعنة الأبدية التى فى الأسطورة التقليدية ، نجد تفسيرا آخر . إن المؤلف يسمح لنفسه فى هذا العمل الروائى بتغيير ما هو وارد فى العهد الجديد . ومن ذلك على سبيل المثال . أن أحشورش يشترك فى العشاء الأخير ويضع رأسه على صدر المسيح ، وهو الموقف الذى ينسبه العهد الجديد إلى الحوارى المقرب إلى قلب السيد المسيح . وفى نهاية الرواية يتكرر هذا المشهد فى ذلك اللقاء المتجدد بين الاثنين فى يوم القيامة . إن المسيح فى تلك اللحظة ينطق بكلمات الحب ويبثها اليهودى التائه : لقد قال «إننى كنت بالنسبة له كلحم من لحمه ، وكعظم من عظامه» . وعلى هذا النحو فإن المؤلف يفرغ شحنة الاتهام والعقوبة ، التى فرضها المسيح على شعبه من اليهود . وبالرغم من هذا فإن أحشورش يختلف مع السيد المسيح فى رؤيته . إن السيد المسيح قد حدد أن مملكته هى مملكة السماء ، أما على الأرض فينبغى أن يعطى لقيصر ما لقيصر . ويرى المؤلف أن هذا التحديد ، قد وضع العالم فى يد الأشرار ، لأن الإنسان المسيحى قد أمر بهذه الصيغة بأن يكون مواطنا مستسلما ومذعنا يعيش فى انتظار الجزاء ، فى عالم الحقيقة أى فى الآخرة ، وبذلك تذهب كل الآلام وعذابات المسيح وعذابات كل المعذبين فى الأرض

عبر العصور هباء ، وعلى هذا النحو فإن الأمور لم توضع فى نصابها الصحيح منذ يوم الصلب حتى الآن .

وعندما ينتقل المؤلف إلى الزمن التاريخى ، إلى عالم الواقع ، فإنه يختار ألمانيا فى عصر مارتن لوثر والجمهورية الشعبية الألمانية ، كتجسيد لثوابته . وفى كل من هاتين الحالتين نجد أن الثورة تتجمد وتتحول إلى «جماعة فكرية» وإلى حكم استبدادى للطبقات العليا على الطبقات السفلى . إن لوثر ، الذى نبذ نظم العالم أصابه الفزع من الفوضى وعقد حلفا مع النبلاء ، الذين أغرقوا ثورة الفلاحين فى الدم ، أما ألمانيا الشعبية فإن الحكم الاستبدادى المتزمت يحظى هو الآخر بالنقد المرير من جانب المؤلف حيث يتهمه بأنه معاد لليهودية ويرى أن موقفها السلبى من دولة إسرائيل هو قناع وبديل لمعاداة اليهودية التقليدية .

إن النموذج المثالى للإصلاح هو بولس فون إيتسن ، رجل العقيدة الجديدة التى بشر بها مارتن لوثر وهذه الشخصية هى شخصية تاريخية ينسب إليها المؤلف تفاهة العقل ، ومحدودية الأفق ، والسلوك المحافظ ، والخشوع فى مواجهة الظلم . وأيتسن هذا يرافقه عبر مراحل حياته المختلفة الملكان : الشيطان

لفيختنتراجر واليهودى التائه أحشورش الذى يعتبر بمثابة عدو يثير جنون أيتسن الذى يضطر إلى قتل روحه .

وبعد مرور مائة عام تتناسخ روح رجل الكنيسة ، أيتسن ، وتظهر فى روح البروفيسير بايفوس ، الذى يعمل فى معهد علوم الاخلاق فى برلين الشرقية ، وهو معهد من بنات خيال المؤلف . وهذه المرحلة يدونها المؤلف فى صورة رسائل متبادلة بين بايفوس وصديقه البروفيسير لفيختنتراجر الذى يعمل بالجامعة العبرية فى القدس . والموضوع الرئيسى لهذه الرسائل المتبادلة هو : أسطورة «اليهودى الأبدى» أو «اليهودى التائه» . وفى هذا الجزء من الرواية يشير المؤلف إلى أن كل شريعة ، تهدف إلى أن تكون شريعة مطلقة ، ومنقذة للإنسانية تتحول إلى دين متطرف ، لا يحتمل الكفر به ، سواء كانت هذه الشريعة هى شريعة علم الاخلاق ، أو اليوجا أو غيرها . والبروفيسور بايفوس مقيد ، وفقا لذلك ، بمناهج المادية الجدلية ، تماما مثلما كان بولس فون أيتسن مقيداً بشريعة مارتن لوثر . وعلاوة على هذا فإن كل منهما يخدم باخلاص أنظمة الحكم والحكام فى عصرهم .

وفى حالة بايفوس : فإن ممثلى الظلم والاستبداد ، المسئولين عنه ، يتابعون بدقة وبعيون يقظة تماما عملية تبادل الرسائل بينه وبين صديقه الأورشليمى ، مع تذمر متصاعد ، كما أنهم يتناولون دولة إسرائيل بعبارات الاستنكار على أنها رأس جسر الامبريالية . والمؤلف يتناول هذا الجزء من روايته باسلوب تغلب عليه السخرية من خلال الاستخدام الهزلى للاصطلاحات العلمية وكتابة المراجع والاقتباسات .. إلخ .

وتصل السخرية فى هذا الجزء من الرواية إلى قمتها عندما يحدث حدث ميتافيزيقى فى دولة المادية الجدلية التى ترفض الاعتراف بما وراء الطبيعة ، وذلك عندما يطير البروفيسور بايفوس فى الهواء ويختفى بصحبة الملكين لفيختنتراجر وأحشورش .

وهكذا فإنه فيما وراء أحداث هذه الرواية تختفى تلك المعضلة المأساوية ، التى لا حل لها وهى أن الإنسان عليه أن يناضل من أجل تغيير وجه الواقع فى هذا العالم . ولكن المصير الدائم لهذا النضال هو الفشـــل الذريع عبر التاريخ ، لذلك فإن روح أحشـــورش اليهودى التائه مازالت تتـــوق حتى الآن إلى التغيير (١٥) .

ويمكننا أيضا أن نشير فى هذا الصدد إلى شخصية من الشخصيات اليهودية المشهورة فى الأدب الانجليزى وهى شخصية اليهودى العجوز المجرم «فيجى» فى رواية «أوليفرتويست» للأديب الانجليزى تشارلز دكنز (١٨١٢ - ١٨٧٠) . إن دكنز يرمز إلى فيجى بالأفعى السامة ، وكان يعرضه فى صفاته وأفعاله وهو يتصرف كالأفعى وذلك منذ بداية الرواية حتى نهايتها . وقد عرض دكنز شخصية فيجى اليهودى ، على أنها شخصية لها تأثير على الآخر مماثل لتأثير الأفعى ، لأنه تأثير يسّمم أفكار الناس ويفسد تركيبهم الخلقى وسلوكهم ، وهى صورة رمزية بشعة وكريهة وتثير فى القارئ إحساس الرعب والاشمئزاز فيه ، وخاصة إذا ما ارتبطت بأن الشيطان اتخذ صورة أفعى عندما أغرى آدم وحواء بارتكاب مخالفة الخالق العظيم ، وتسبب فى سقوطيهما من الفردوس إلى الأرض . وهذا النمط اليهودى الديكنزى هو نمط له رؤية يهودية تلمودية تنظر إلى غير اليهود على أنهم حيوانات ، ولذلك فإن فيجى اليهودى العجوز «ينظر إلى الآخرين على أنهم حيوانات من شتى الأنواع مما جعل الرواية تمتلئ بالرموز الحيوانية . إن فيجى ، على سبيل المثال ، يصف سايكس عميله

الرئيسى فى تنفيذ أعمال اللصوصية بأنه «مجرد كلب صيد يتبعه لمدة يوم واحد» . لذلك فإن ديكنز يقدم هذه الشخصية على أنها تجسيد لنزعة الشر والإجرام والفساد الخلقى ومفتقدة للأمان الذاتى ولديها رغبة ملحة مستمرة فى إحداث أكبر قدر ممكن من الاختلال والإفساد والتخـــريب فى المجتمع ، قبل أن تنـــال عقابها المحتوم بانتصار إرادة الخير الإنسانى على الشر الشـــيطانى (١٦) .

ويمكن القول بأن صورة اليهودى قد تعرضت لتغيير جذرى فى غرب ووسط أوروبا – بعد حدوث ذلك التحول الحاسم فى حياة اليهودى ، والذى انتقل بهم من حياة العزلة الدينية والنفسية والاجتماعية والثقافية داخل أسوار الجيتو ، إلى المناداة بالذوبان والانصهار فى المجتمعات التى كانوا يعيشون فيها ، وذلك على يد حركة التنوير اليهودية المعروفة باسم «الهسكالاه» (التنوير اليهودى) والتى استمرت بتوجهاتها الانصهارية الناجحة لقرن من الزمان (١٧٧٠ – ١٨٨٠) وأحدثت تغييرا شاملا فى الحياة اليهودية .

ومع نهاية الثمانينيات من القرن التاسع عشر ، ومع فشل حركة «الهسكالاه» كحركة اندماجية يهودية شاملة وظهور الصهيونية على مسرح الأحداث السياسية فى أوروبا ، بفعل عوامل كثيرة

بعضها خاص بالواقع اليهودى فى شرق أوروبا ، وبعضها خاص بظهور القوميات فى أوروبا ، اتضحت معالم شخصية يهودية جديدة فى إطار التوجهات الصهيونية .

لقد كانت هذه الشخصية اليهودية الصهيونية تتسم فى المقام الأول بكونها مثالا لا واقعا ، ونتيجة لرد فعل الظروف التى واجهت الواقع اليهودى ، وليس كولادة طبيعية . وقد ترتب على هذا الأمر ظهور توجهات عرقية عنيفة ومدمرة ومفتقدة إلى الوعى والصفات الإنسانية تجلت أول ما تجلت فى نفور الشخصية الصهيونية من اليهود التقليديين ومن الحياة اليهودية وأنماطها التى كانت ممثلة حتى ذلك الحين فى شخصية يهودى الجيتو بكل سلبياتها وأمراضها .

وقد عبرت هذه الشخصية اليهودية الصهيونية عن نبذها للدين اليهودى ، ولكنها فى الوقت نفسه التمست ، فى التاريخ العبرى المدون فى التوراة مصدرا للفخر ، واعتبرت التاريخ العبرى فريدا فى تفوقه ، وتقمصت صورة الشخصيات البطولية المحاربة عبر مراحل هذا التاريخ (جدعون - شاؤول - دافيد - شمشون ....) وابتعدت عن تمجيد شخصيات الانبياء ، سعيا نحو

الاستمرارية العرقية ، وليس الاستمرارية الثقافية ، سعيا نحو تأسيس هوية جديدة لليهودى الصهيونى ، المتعلق بأرض فلسطين كوطن للأجداد على نحو صوفى .

وهذه الشخصية هى شخصية عدوانية شرسة تبحث عن الانتماء للإنسانية فى ظل إحساس غامر بأن العالم بأسره يعاديها ، ولذا فعليها أن تحارب لتخلق لنفسها وطنا دونما أكتراث بعدالة حقوق الآخرين أو إنسانيتهم .

واعتباراً من مرحلة الاستيطان الصهيونى فى فلسطين ، وبالذات خلال فترة الهجرتين الثانية (١٩٠٤ ، ١٩١٤) والثالثة (١٩١٩ - ١٩٢٤) بدأ التبشير بالنموذج اليهودى الجديد المتمثل فى صيحة «آخر يهودى وأول عبرى » والتى تمخضت عنها بعد ذلك شخصية «الصبار» (اليهودى المولود فى أرض فلسطين والمرتبط بها كوطن أم ولغته الأم هى العبرية - وهى الشخصية التى تبلورت من خلالها شخصية «اليهودى الإسرائيلى» . (١٧) .

٣ - الشخصية اليهودية فى الأدب العربى :

وإذا انتقلنا إلى شخصية اليهودى فى الأدب العربى ، فيمكن القول بأن هذه الصورة قد تأثرت فى تصويرها بعده مؤثرات

نذكر منها :

*** صورة اليهودى على النحو الذى وردت به فى القرآن الكريم** . بمعنى التأكيد على الدراسة الموضوعية لصورة اليهودى فى القرآن الكريم . وقد وقف الإسلام من اليهود أو من بنى إسرائيل – منذ البداية – موقفين متناقضين أو هكذا يبدوان ، نراهما معا ، فى كتابه الكريم :

فالقرآن الكريم يراهم – من ناحية – مفضلين على خلق الله جميعا : «يابنى إسرائيل ، اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم ، وإنى فضلتكم على العالمين» (البقرة ٢ : ١٢٢) .

«ولقد آتينا بنى إسرائيل الكتاب والحكم والنبوة ، ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على العالمين . وآتيناهم بينات من الأمر ..» (الجاثية ٤٥ : ١٦ – ١٧) .

ومن أجل تفضيلهم هذا ، كان نصره لهم ، على فرعون وجنده ، وتنجيته لهم من بطشه ، لأنهم كانوا مظلومين وهو الظالم :

« ولقد نجينا بنى إسرائيل من العذاب المهين . من فرعون ، إنه كان عاليا من المسرفين . ولقد إخترناهم على علم على العالمين. وآتيناهم من الآيات ما فيه بلاء مبين» (الدخان ٤٤ : ٣٠ – ٣٣) .

ولكن القرآن الكريم ، من ناحية أخرى ، قدم لهم صورة على أنهم ملعونون إينما ثقفوا (١٨) . ونظرا لأن الصورة السلبية لبنى إسرائيل هى التى رسخت فى أذهان المسلمين على ضوء تجربتهم التاريخية مع اليهود بعد نزول القرآن الكريم ، فإن أدبيات الفكر الإسلامى ظلت منذ نزول القرآن الكريم ترى أن هناك تطابقا بين ماورد عن اليهود فى آيات القرآن الكريم من صفات وبين أعمالهم فى أرض الواقع عبر التاريخ . فاليهود فى الرؤية الإسلامية القرآنية يتسمون بالصفات التالية :

١ - التنكر للحق والمجادلة فيه : (البقرة ٤٢، والبقرة ٧٠ ، والبقرة ٧١ ، والبقرة ٨٩ ، والبقرة ٩١ ، والبقرة ١٠٢ ، والمائدة ١٥ ، والأنعام ٩١ ، والأنعام ١٤٤ ، والبقرة ١٨٣ ، والقصص ٤٨ ، والعنكبوت ٥٠ ، والمائدة ٤١ ، والمائدة ١٣، والنساء ٤٦ ، وآل عمران ٧٨ ، والأعراف ١٦٢ ، والتوبة ١٣٨ ، وطه ٨٨ ، والأعراف ١٤٨ ، والتوبة ٣١ ، والنساء ١٥٣ ، والنساء ٥٠ ...... إلخ) .

٢ - النفاق ونقض المواثيق : (البقرة ١٤ ، والأعراف ١٤٦ ، وغافر ١٩ ، والمائدة ٦١ ، والبقرة ٧٧ ، ٨٨ ، وآل عمران ١١٩ ، ١٨٧ ، والأعراف ١٦٩ ، ١٧١ ، والانفال ٦٠ ، ٣٩ .. إلخ)

٣ – الجبن والخيانة : (المائدة ٢٠ – ٢٤ ، والبقرة ٢٤٦ – ٢٤٩ ، والحشر ١٤ ، وآل عمران ١١٢ ... إلخ)

٤ – الحرص الشديد على الحياة : (البقرة ٩٦ ، والحشر ١٢ ، ... إلخ) وعبادة المال .

٥ – كراهية المسلمين والكيد للإسلام : (المائدة ٨٢ ، والبقرة ١٠٩ ، ٣٥ ، ١٣٥ ، آل عمران ٩٩ ، ٦٨ ، ١٢٠ ، والنساء ٥١ ، ٥٤ .... إلخ) . وامتداداً لهذه النظرة القرآنية لليهود ، فإن اليهود فى الرؤية الإسلامية هم الذين يقفون وراء أمضى وأفتك معارك الهدم للقيم الدينية والأخلاقية فى العالم ، ويسعون لطمس القيم وإحالة المجتمع الإنسانى إلى مجتمع حيوانى من نوع مخيف من خلال ابتداعهم للماسونية والشيوعية والوجودية وغيرها من المذاهب الفكرية الهدامة .

وبالإضافة إلى ذلك فإن اليهود متهمون من المسلمين بأنهم هم الذين يقفون أيضا وراء تلك الحملات الخبيثة والمغرضة التى تهدف إلى تشويه صورة الإسلام واستبدال جوهره بخرافات أفرزتها عقولهم الخبيثة ليشبعوا بها فضول الغربيين ، إضافة لما لهم من سوابق مرصودة فى التاريخ الإسلامى من الدس فى

التاريخ الإسلامى وأحداثه ، ورجاله ، والدس فى الحديث النبوى ، والتفسير القرآنى ، ودس الرجالات والزعامات للكيد للأمة الاسلامية .

٦ – الغدر بالأنبياء والإجرام والفساد فى الأرض (المائدة ٧٠ ، وآل عمران ٢١٠ ، والمائدة ٧٤ ، ٦٢ ، ٦٣)

٧ – السعى الدائم لإشعال الحروب (المائدة : ٦٤ ، ٢٠) .

٢ – صورة اليهود فى الأدب الشعبى العربى ، الذى تأثر بدوره بصورة اليهود كما وردت فى القرآن الكريم من ناحية ، وبما ورد فى السنة النبوية والتراث الإسلامى من ناحية أخرى .

٣ – انعكاسات قضية فلسطين والصراع العربى الإسرائيلى فى العصر الحديث : لقد رأى المفكرون والأدباء العرب أن هدف الصهيونية هو سلب أراضى العرب الفلسطينيين ، وطردهم من وطنهم ، وتحولهم إلى لاجئين وإبادتهم لكى يقيموا دولة يهودية صهيونية على أرض فلسطين العربية . وقد أفرزت مراحل هذه القضية ، وهذا الصراع العربى الإسرائيلى منذ انعقاد مؤتمر دمشق فى يونيو ١٩١٩ والاضطرابات الدموية الأولى بين اليهود والعرب فى فلسطين فى إبريل ١٩٢٠ وحتى اليوم صورة أدبية

ليهودى (غير محلى غالبا) متآمر ينجح بفضل مؤامراته فى استغلال طيبة قلب العربى لكى يسلبه أرضه ووطنه ، ويحوله إلى لاجئ يعيش فى الخيام ويعيش على صدقات الأمم المتحدة . ومع تطور الأحداث بعد قيام دولة إسرائيل وتوالى نشوب الحروب بين البلاد العربية وإسرائيل منذ حرب ١٩٤٨ وحتى حرب لبنان ١٩٨٢ ، يمكن القول بأن تطورا ما قد حدث فى صورة اليهودى فى الأدب العربى ، حيث بدأت تحل محله صورة اليهودى الإسرائيلى . لقد أخذت صورة اليهودى الإسرائيلى فى معظم الانتاجات الأدبية العربية التى أهتمت بتناولها ، صورة الضابط اليهودى القاسى القلب الذى يقوم بمطاردة الفدائيين الفلسطينيين وينسف المنازل العربية ويدنس الأرض المقدسة ويثير الفتن والحروب ، أو المجندة التى تنحصر مهمتها فى الإغراء الجنسى للجنود العرب للقضاء عليهم بعد ذلك . وهذه الشخصية اليهودية الإسرائيلية تتميز عادة بمجموعة من الصفات اللا إنسانية والشريرة مثل : السادية ، والابتزاز والخداع والكراهية العمياء لكل ما هو عربى وإسلامى ، وعبادة المال ، والاندفاع الشهوانى لاغتصاب النساء العرب وقتل الأطفال ، والافتقاد إلى السيطرة على النفس ، والاستجابة للخيانة

فى مقابل الإغراء المادى ، والدعارة النسائية ، والافتقاد للقيم الإنسانية والأخلاقية ، وتجسيد الشر الإنسانى ، ومحاولة إقامة دولة يهودية على أرض مسلوبة من أصحابها ، واعتباره ممثلا للإمبريالية الأوروبية وتقاليد إبادة الشعوب على النحو الذى سلكه الأمريكيون ضد الهنود الحمر ، ويستحق ما حل به على يد النازى .. إلخ .

وبطبيعة الحال ، فإن الأدب العبرى الحديث والأدب الإسرائيلى ، فى المقابل قد أفرز هو الآخر (فى مجال تشويه صورة العربى) صورة للعرب تتسم بالعديد من الصفات السيئة واللا إنسانية مثل الجبن ، والإيمان بالقدرية ، والخداع والكذب والغدر ، والوحشية والقذارة ، والشهوانية تجاه النساء اليهوديات ، والسذاجة والتخلف الفكرى والعقلى وغيرها من الصفات التى حظيت بالعديد من الدراسات سواء من جانب الباحثين الإسرائيليين أو الباحثين العرب المخصصين فى الأدب العبرى الحديث فى مصر بصفة خاصة (٢١) .

ويمكن أن نشير فى هذا المجال الخاص باتجاه كل طرف إلى محاولة تشويه صورة الآخر ، إلى مثلين من الأمثال العربية التى

شاعت فى المجتمعات الإسلامية عن اليهود . يقول المثل الأول : «لا تثق فى اليهودى الذى أسلم حتى بعد أربعين عاما» ويقول المثل *الثانى* : «إذا ضحك اليهودى لمسلم فاعلم أنه يدبر له مكيدة» وبنفس الكيفية صاغ اليهود أمثلة ترد على هذه الأمثال حيث يقول المثل الأول : «لا تثق بالمسلم حتى بعد موته بأربعين عاما» . ويقول المثل الثاني : «من يفعل جميلا لعربى ، مثله كمثل من يرمى مياها على الرمال» . (٢٢) .

٤ - الشخصية اليهودية فى الأدب المصرى :

وإذا انتقلنا إلى الأدب النثرى المصرى (حيث لا يعنى البحث بمعالجة الشعر العربى للشخصية اليهودية) ، فإنه يمكن القول بأننا لا نكاد نرصد أى وجود لشخصية يهودية مصرية محورية وواضحة المعالم فى أى من أعمال كبار الأدباء المصريين أمثال توفيق الحكيم وطه حسين ونجيب محفوظ ويحيى حقى ويوسف إدريس وعبد الحميد جودة السحار ويوسف السباعى وإبراهيم عبد القادر المازنى ومحمود تيمور وغيرهم على امتداد الفترة من الاربعينيات حتى نهاية الثمانينيات . ولكن بالرغم من هذا ، فإن هناك بعض الاستثناءات فى تناول الشخصية اليهودية تتمثل فى المجموعة

القصصية التى نشرها الأديب السكندرى نعيم تكلا فى مجموعته «قفزات الطائر الأسمر النحيل» (١٩٨٣) ، و «مدينة فوق قشرة واهية» (١٩٨٤) ، والتى طبعها فى إسرائيل ، ولم تحظ بأى عناية من النشر أو الاهتمام النقدى فى مصر ، ورواية الأديب المصرى فتحى غانم «أحمد وداود» التى نشرت مسلسلة فى صحيفة روز اليوسف القاهرة عام ١٩٩٠ ، وعدد من الروايات والقصص القصيرة لإحسان عبد القدوس ، وهى موضوع هذه الدراسة .

ومن الحالات النادرة التى نعثر فيها فى الأدب النثرى المصرى على وجود لشخصية يهودية ماورد فى كتاب «إبراهيم الكاتب» (١٩٣١) للأديب المصرى إبراهيم عبد القادر المازنى والذى يعتبر بمثابة سيرة ذاتية أكثر منه عمل روائى .

إن المازنى فى هذا الكتاب يقدم لنا صورة لطبيب يهودى قرائى (نسبة إلى طائفة اليهود القرائين وهى طائفة لا تعترف إلا بالعهد القديم ولا تعترف بالتلمود الذى يعتبر المصدر الرئيسى للفكر الدينى عند طائفة اليهود الربانيين) يدعى افرايم يوافق على إجراء عملية إجهاض لفتاة تعرضت لتجربة حمل دون زواج ، فى الوقت الذى يرفض فيه الطبيب المسلم القيام بهذه العملية التى تتنافى مع تعاليم الشريعة الإسلامية .

إن هذا الطبيب اليهودى افرايم المشهور ببراعته يبتهج بصورة خشنة على حساب الفتاة ويحاول أن يبرز إثم الفتاة التى استسلمت للحظة الشهوة الجنسية . كذلك فإنه يعرض لنا صورة لمرضة هى الأخرى يهودية تلمودية (ربانية) ، ظلت تعيش قصة حب لمدة تسعة عشر عاما مع يهودى قرائى ، ولكن أمه رفضت أن يتزوج ابنها من امرأة يهودية ليست من بنات الطائفة القرائية ، وهو الأمر الذى أراد من خلاله المؤلف أن يشير إلى شيوع النزعة الطائفية فى المجتمع اليهودى فى مصر بين طائفة «الربانيين» وطائفة «القرائين» . وهنا نجد أن المازنى قد قدم لنا صورة لليهودى الواقعى كما عايشه فى داخل المجتمع المصرى فى تلك الفترة دون رتوش وبدون إضافات مقصودة سواء لتجميل الشخصية أو لتشويهها ، وألقى من خلالها الضوء على واقع العلاقات بين الطوائف اليهودية فى مصر أيضا وفق ما كان عليه حال المجتمع اليهودى فى مصر فى تلك الأيام ، دون أن يقصد من وراء ذلك توجيه انتقاد يختفى وراءه هدف معين .

وقد حاول البعض أن يرى فى بطلة «سارة» للأديب الكبير عباس محمود العقاد تجسيدا للشخصية اليهودية فى المجتمع

المصرى على اعتبار أنها يهودية ، ولكن الحقيقة هى أن سارة كانت فتاة لبنانية اسمها الأصلى «أليس» وكانت فى نحو الخامسة والعشرين من عمرها حين تعرف بها العقاد . ويمكن أن نجد نموذجا آخر للشخصية اليهودية فى إطار مقتضب للغاية ، فيما أورده الأديب المصرى الكبير صاحب جائزة نوبل العالمية للآداب عام ١٩٨٨ نجيب محفوظ ، فى روايته المشهورة «زقاق المدق» (ترجمت هذه الرواية للعبرية تحت عنوان «زقاق فى القاهرة» أو سمطا بقاهير) حيث أشار فى سياق تناوله لثورة حميدة بطلة هذه الرواية على حياة الفقر التى تحرمها من إرتداء الثياب الجميلة إلى رغبتها فى الاقتداء بالفتيات اليهوديات اللائى يرتدين أجمل الثياب ويتخذن أساليب الزينة الأوروبية .

«أه لو رأيت بنات المشغل : أه لو رأيت اليهوديات العاملات

كلهن يرفلن فى الثياب الجميلة» (زقاق المدق : ص٢)

كما يشير محفوظ كذلك إلى حارة اليهود فى نفس الرواية على أنها مقر محال تناول الخمور :

«وتأبط ذراعه ومال به إلى حارة اليهود ، وكانت فيتا تقع على بعد يسير من مدخلها إلى جانبها الأيسر» (زقاق المدق ص٤٧)

وهنا ينبغى أن نشير إلى ظاهرة ملفتة للنظر ، وهى أن الأديب الكبير نجيب محفوظ ، الذى عاش فترة خصبة من حياته فى حى العباسية ، وهو الحى الذى كان من مناطق تمركز إقامة اليهود فى مدينة القاهرة ، لم يتناول أى نمط من أنماط الشخصية اليهودية فى المجتمع المصرى خلال الاربعينيات ، فى سياق أى عمل من أعماله الأدبية (٣٢ رواية و ١٤ مجموعة قصصية) واكتفى بمثل هذه الإشارات العارضة لانبهار فتيات الأحياء الشعبية فى مصر بمظهر الفتيات اليهوديات أو إلى حارة اليهود كمكان يعج بالبارات الشعبية .

وهذه الملاحظة تفرض نفسها بالنسبة لأدب نجيب محفوظ بالذات لأنه على الرغم من سمة التاريخ السياسى والاجتماعى لواقع المجتمع المصرى ، وخاصة خلال الثلاثينيات والاربعينيات من هذا القرن ، فإنه تحاشى تماما الاقتراب من معالجة الشخصية اليهودية فى المجتمع المصرى ، سواء على المستوى الاجتماعى ، أو على مستوى رؤيته لها من خلال واقع الصراع العربى الإسرائيلى ، الذى أصبحت مصر طرفا فيه منذ حرب ١٩٤٨ . وقد سئل نجيب محفوظ ذات مرة السؤال التالى : ألا ترى أنك مسئول كروائى قامت

رواياته بمسح اجتماعى وسياسى لحياتنا عن عدم انعكاس قضية الصراع العربى الإسرائيلى فى رواياتك ، مع أنها قضية خطيرة ماسة بوجود الإنسان العربى فى كل مكان ؟ وكانت إجابته هى : الحقيقة أن دخول الكاتب العربى على المسألة الصهيونية ممكن أن يكون من أكثر من باب . يوجد باب مباشر ، والحقيقة أن هذا لا يتأتى إلا لكاتب خاض التجربة أو اكتوى بنارها عن قرب مثل غسان كنفانى . لكن الصراع بيننا وبين إسرائيل ليس مسألة احتلال أراضٍ أو حرب أو لاجئين فحسب فهو صراع حضارى مصيرى . وفق هذا المنطق فكل ما يكتب عن إيجابيات أو سلبيات العالم العربى يدخل فى القضية من الباب الآخر . وهو الباب غير المباشر . فعندما تهاجم أى سلبية فأنت تعد العربى للحياة والصراع ضد العدو . وأنا ألجأ إلى معالجة القضية على مستوى تجريدى كما فعلت فى «تحت المظلة» . أما المعالجة الواقعية فهى صعبة لأننا لا نعرف الواقع معرفة تامة (٢٣) . ومعنى هذا أن نجيب محفوظ ينظر إلى الصراع العربى الإسرائيلى على أنه صراع حضارى فى المقام الأول ، ويعالجه فى كتاباته بشكل غير مباشر فى أدبه ، من هذا المنظور ، وهو الأمر الذى قد يفسر غياب

الشخصية اليهودية أو الإسرائيلية على المستوى المباشر فى إنتاجه الأدبى . وبطبيعة الحال ، فإن هذا الأمر ، لا ينسحب فقط على نجيب محفوظ ، مما يجعل هذا التساؤل الخاص بغياب الوجود المباشر للشخصية اليهودية فى الأدب المصرى مطروحا كذلك بالنسبة للعديد من الأدباء المصريين .

أما بالنسبة لإحسان عبد القدوس المصور البارع للواقع الاجتماعى والسياسى لمصر من ١٩٣٨ - ١٩٨٩ ، وصاحب الريادة فى اقتحام المجالات الشائكة ، فإن الأمر كان مختلفا تماما عن سائر الأدباء المصريين فيما يتصل باهتمامه بتناول المجتمع اليهودى فى مصر فى أعماله الأدبية . صحيح أن رواياته وقصصه القصيرة التى احتوت على نماذج من الشخصية اليهودية فى المجتمع المصرى تعتبر محدودة قياسا لحجم انتاجه الأدبى الغزير (ما يزيد عن ٦٠ رواية ومجموعة قصصية) لدرجة أنها لم تلفت نظر من كتبوا عن انتاجه الأدبى ، إلا أنها قياسا لظاهرة غياب ظهور هذه الشخصية اليهودية فى الأعمال الأدبية لأدبائنا المصريين ، تعتبر ظاهرة فريدة ووحيدة فى هذا المجال . ويمكن إرجاع اهتمام إحسان عبد القدوس لمعالجة الشخصية اليهودية فى أعماله إلى عاملين :

١ - إقامته فى حى العباسية الملاصق لحى الظاهر أحد مراكز إقامة اليهود فى مدينة القاهرة ، وخاصة من أبناء الطبقة الوسطى . وهذا الأمر فى حد ذاته كان من الممكن أن ينتهى ، كما انتهى مثلا بالنسبة لأديبنا الكبير نجيب محفوظ بشئ من المعالجة غير المباشرة لهذه الشخصية فى أدبه ، إلا أنه بالنسبة لإحسان اختلف فى بعد آخر تمثل فى احتكاكه عن قرب بمجتمع اليهود المصريين ومعايشتهم فى الفترة الأولى من شبابه خلال مرحلة دراسته الثانوية والجامعية . ويؤكد إحسان هذه الحقيقة فى كلمته فى مقدمة روايته «لا تتركونى هنا وحدى» حيث يقول :

«لقد عشت هذا المجتمع منذ كنت أعيش صباى وشبابى فى حى العباسية الملاصق لحى الظاهر الذى كان مخيم أغلبية من السكان اليهود .. وكان لى من بينهم أصدقاء وصديقات كثيرون .. ثم عشت مرحلة من صباى فى حارة اليهود عندما كنت طالبا فى المدرسة الثانوية وكنت أيام الأجازة أعمل بائعا فى محل تجارة «بدل وبلاطى» يملكه صديقى المرحوم محمد عبد الهادى بشارع الموسكى وكان يزاملنى فى العمل موظف يهودى اسمه ساسون كان يصحبنى كثيرا لزيارة عائلته فى بيت بحارة اليهود .. وبعد ذلك

كبرت وعملت وجمعنى العمل بكثير من الأصدقاء اليهود كان من بينهم ثلاثة معى فى روز اليوسف وقد هاجر ثلاثتهم إلى إسرائيل . وهو ما سردته فى قصتى «أين ذهبت صديقتى اليهودية» التى نشرت فى الأهرام منذ أكثر من ثلاث سنوات (لا تتركونى هنا وحدى ، ص٧) . وفى قصة «أين صديقتى اليهودية» يعطينا إحسان عبد القدوس المزيد من التفاصيل عن الشخصيات اليهودية التى احتك بها وعايشها آبان تلك الفترة من حياته وانطباعاته عنها ومدى تأثيرها عليه . ومن هذه الشخصيات اليهودية ، شخصية جلاديس .

وفى الحقيقة فإن من يقرأ رواية إحسان عبد القدوس «أنا حرة» التى نشرها عام ١٩٥٢ ، وأثارت لغطا شديدا حولها ، لما اتسمت به من جراءة فى التصوير والتعبير ، لابد وأن ينتهى إلى أن أمينة بطلة هذه الرواية هى تجسيد حى لشخصية إحسان عبد القدوس نفسه ، فى بحثه عن مضمون الحرية ، كما أن فورتينية (٢٤) الفتاة اليهودية ، ابنة حى الظاهر ، التى صادقتها أمينة وتعلمت منها الكثير عن مفهوم الحرية فى هذا الواقع الغريب عن مجتمع حى العباسية ، هى نفسها جلاديس صديقته اليهودية التى يحدثنا عنها . وهو نفسه يقول عن هذه الرواية : أنها قصة

منتزعة من حياتي من حي العباسية الذي عشت فيه ومن شخصيات عرفتها بالفعل (أنا حرة ، مقدمة الطبعة الثانية ، ص٧) . إن إحسان يقول عن جلاديس : لا أحد ممن قرءوا لي قصصا يعرف – مثلا – جلاديس أو يعرف مدى تأثيرها على نبضات فكري التي أوحت إليّ بأكثر من قصة .. جلاديس فتاة يهودية كانت تقيم قريبا منا في حي العباسية ، منذ أن كنت صبيا ، وكان كل ما يجمعني بها ، هو ما يجمع أولاد وبنات الأحياء المتقاربة (أين صديقتي اليهودية ، ص٦) ويقول عن صداقته لفورتينيه :

«ولكن أمينة لم تكن مجرد زبونة عند ماري الخياطة بل كانت صديقة لابنتها فورتينيه (أنا حرة ص ٦١)» . وجلاديس هذه هي التي فتحت عالم الأدب والثقافة الفرنسية أمام إحسان عبد القدوس : «كنت لا أقرأ الفرنسية وجلاديس تجيد الفرنسية .. وعندما اكتشفت هواياتي الأدبية بدأت تترجم لي كثيرا من القصص الفرنسية التي تقرؤها ، وهي التي عرفتني بالكاتب الفرنسي جي دي موباسان ، الذي كان له تأثير كبير على توجيه اسلوبي في كتابة القصة القصيرة .. بعد أن حصلت على كل انتاجه القصصي مترجما إلى الانجليزية .. (أين صديقتي اليهودية ، ص٦) .

ويقول إحسان عن علاقة أمينة بفورتينية وكيف علمته اللغة الفرنسية :

«وانطلقت بكليتها إلى صديقتها فورتينية .. وكانت تذهب إلى صديقتها هذه كل يوم عقب خروجها من المدرسة وتبقى عندها حتى السادسة تتلقى دروسا فى اللغة الفرنسية ودروسا فى الرقص .. ولكن دروس الفرنسية لم تعد مجرد دروس ، فقد أصبحت تتقن الحديث فى لهجة تصحبها هذه النغمة الخنفاء التى تصحب دائما لهجات اليهود ، وكانت تخاطب صديقتها فورتينية دائما بهذه اللغة وبهذه اللهجة ، وكان شعورها بأنها تتحدث بلغة أجنبية يمنحها حرية وجرأة فى اختيار الموضوع واللفظ (أنا حرة ، ص٧٣ - ٧٤) .

كذلك فإن اسلوب الحياة الاجتماعية الذى كانت تعيش وفقا له أسرة جلاديس ، بالرغم من التساوى فى المستوى الاقتصادى بينها وبين سائر الأسر المسلمة التى كانت تعيش فى العباسية كان يثير الدهشة فى إحسان فى تلك المرحلة من حياته ، ويثير فيه نوعا من التطلع الاجتماعى نحو آفاق جديدة من الحياة لم يكن قد عرفها بعد ولم تكن شائعة بين طبقته :

«كانت أسرة جلاديس تثير دهشتي عندما كنت في عمر الدهشة .. ليست مجرد دهشة ، ولكنه كان نوعا من التطلع الاجتماعي نحو آفاق جديدة لا أعرفها .. كأني أقرأ كتاباً .. فقد كانت أم جلاديس تعمل «خياطة» لملابس السيدات ، وكانت اختها تعمل راقصة في ملهى بديعة مصابني ، وكان أخوها يعمل وهو في السادسة عشرة من عمره في دكان صائغ بحي الصاغة يملكه قريب له ، وفي الوقت نفسه يدرس للحصول على شهادة (البكالوريا) وأبوها كان يعمل ، ولكن لم أكن أعرف ماذا يعمل .. وبما كان واحدا ممن يصفونهم بلقب «رجال أعمال» . ... أما جلاديس نفسها فقد اشتغلت معلمة في مدرسة اليهود وهي لا تتجاوز السابعة عشرة من عمرها بينما كنت أنا في السنة النهائية من المدرسة الثانوية أعد نفسي لشهادة التوجيهية (أين صديقتي اليهودية ، ص٨) .

وهذه التركيبة العائلية لاسرة جلاديس ، تكاد تكون هي نفس تركيبة اسرة فورتينية :

«فالأم ماري تعمل خياطة ، وفورتينية لا تزال طالبة ، ولكنها في الوقت نفسه تعطي دروسا في اللغة الفرنسية لبعض بنات العائلات لقاء أجر ضئيل ، وأخوها يعمل موظفا في أحد البنوك ،

ولكنه أيضا خصص إحدى حجرات البيت وأتى فيها بجرامفون ويضع اسطوانات وأخذ يعطى دروسا فى الرقص لبعض طلبة مدرسة فؤاد الأول الثانوية لقاء عشرين قرشا عن الرقصة الواحدة (أنا حرة ص ٦٢) .

وهذه الدهشة ، وهذا التطلع نحو الآفاق التى لم تكن معروفة بعد لدى عالم إحسان عبد القدوس والتى أثارتها تلك الفوارق بين طابع حياة اسرة جلاديس ، وطابع حياة الاسر المتوسطة المسلمة ، التى كانت حتى ذلك الحين تنظر إلى عمل البنت أو الولد قبل أن يتخرج من الجامعة على أنه فضيحة :

«وإلا كانت فضيحة واتهاما للعائلة بأنها عجزت عن الانفاق عليه إلى أن يتخرج أو أنه ولد «بايظ» لم يفلح فى الدراسة» ، هذه الأمور بدأت تتحرك فى فكر وإحساس إحسان وتجعله أكثر اقتناعا بها من حياته التى يعيشها :

«ولأن ثورتى على التقاليد والعادات التى تعيش بها ، بدأت تتحرك فى فكرى وفى إحساسى منذ بدأت أعى ، فقد كنت مقتنعا بحياة عائلة جلاديس أكثر اقتناعى بحياتنا ..» (أين صديقتى اليهودية ص ٨) .

وهذا الإحساس نفسه هو الذى تحرك فى داخل أمينة تجاه نمط الحياة التى تحياها فورتينية :

«وكانت أمينة تعجب بالحياة التى تحياها فورتينية ، فهى حرة تخرج كما تشاء وتعود متى تشاء (أنا حرة ص ٦٢) وأيضا «كانت أمينة تتساءل هل تستطيع أن تفعل مثلهم وتكسب قوتها بمثل ما يكسبونه من جمعه ؟!» (أنا حرة ص ٦٢) .

وإحسان فى هذه المرحلة المبكرة من حياته لا يضع هذه الفروق فى العادات والتقاليد فى ميزان اختلاف الديانة بين اليهود والمسلمين ، ولكنه يضعها فى ميزان مقاييس التقدم والعمل استجابة لمتطلبات الحياة ، حيث يؤكد فى أكثر من موضع فى قصته هذه بأن عامل الاختلاف فى الدين بينه وبين جلاديس ، أو بين أم جلاديس وسائر أسر حى العباسية ، لم يكن أبدا معيارا لنظرته الشخصية إليها ، أو حتى لنظرة أبناء الحى لوالدة جلاديس «وطول عمر هذه الصداقة لم أكن أشعر أبدا بأنها يهودية .. لم يكن يخطر ببالى أن أقيسها بمقياس ديانتها .. صحيح أنه كانت هناك فوارق اجتماعية تفصل بين اسرة جلاديس وبقية عائلات الحى ، ولكن لم أكن أضع هذه الفوارق فى أى ميزان دينى» (أين صديقتى اليهودية ، ص ٧)

.. وقد كان هذا الشعور هو نفس شعور ...... تجاه فورتينية التى كانت تقيس علاقتها بها بمقياس التقدم والرؤية المنفتحة على الحياة خارج إطار التقاليد البالية والمختلفة :

«وكانت صداقة أمينة لفورتينية محدودة دائما بشعورها أنها أرقى منها ، وأنها ليست يهودية مثلها ولا هى ابنة خياطة ، ولكنها رغم ذلك كانت تحبها ، وكانت تحب حديثها الذى يفتح أمامها آفاقا جديدة أوسع من أفق الأحاديث التى تدور فى المقابلات «وفى حفلات الزار الخرافية ، وفى عربة الحريم بترام الخليج ، كانت تحدثها عن السينما ، وعن الأزياء ، وعن باريس ، وعن الرقص ، وعما تنشره المجلات الأجنبية ، وعن الرجال والنساء (أنا حرة ، ص٦١) . ومرة أخرى يقول عن أم جلاديس فى معرض حديثه عن والدته ولكن سيدات الأسرة لا يزرنها ، ولا تدعى فى يوم المقابلة .. أم جلاديس أيضا .. لأنها تعمل لا لأنها يهودية» (أين صديقتى اليهودية ، ص٨) . ويؤكد إحسان نفس هذا المعنى بقوله : «ولم يخطر على فكرى أبدا أن أسرة جلاديس تعيش حياة اليهود وأن أسرتنا تعيش حياة المسلمين ، بل كنت أقيس هذه الفروق بمقياس التقدم والعمل استجابة لمتطلبات الحياة» (أين صديقتى اليهودية ص٨ ، ٩) .

وهذا التأكيد المستمر من جانب إحسان عبد القدوس على نظرية الشخصية المتسامحة تجاه المجتمع اليهودى فى مصر ، واسقاطه لعامل الدين تماما فى هذه النظرة يظهر بوضوح فى حرص أمينة فى «أنا حرة» على مشاركة أصدقائها اليهود احتفالاتهم بأعيادهم الدينية وغير الدينية :

«لقد كانت الليلة ليلة عيد من أعياد اليهود ، وقد تعودت أن تحتفل مع أصدقائها اليهود بأعيادهم ، حتى الأعياد الدينية المحضة كانت تشاركهم الاحتفال بها .

كانت تحتفل معهم بعيد «يوم كيبور» أو «العيد الكبير» أو «عيد الصيام» الذى يعتزل فيه اليهود أو المتدينون - الناس ، وقد يغلقون على أنفسهم الأبواب يتعبدون ويصومون عن الطعام والشراب أربعا وعشرين ساعة متتالية .. وكانت تحتفل معهم بعيد «البياح» أو «عيد الفصح» الذى لا يأكلون فيه شيئا ولمدة اسبوع سوى خبز خاص رقيق من عجين غير مخمر ، وفى الليلة الأخيرة ، من هذا العيد تجتمع الأسرة حول مائدة العشاء ويتلو رب العائلة بعض الصلوات والأوردة ..

وقد بلغ من حب فورتينية لأمينة أنها كانت تدعوها لتشاركها هذه الشعائر الدينية فكانت تجلس مع العائلة مدعية الخشوع والاحترام بينما تتبادل مع صديقتها الابتسام والغمزات» (ص٩) .

وإحسان تأكيدا منه على هذه العلاقة الوثيقة التى كانت تربطه بهذه العائلة اليهودية ، يفيض فى ذكر الكثير من التفاصيل عن أعياد اليهود ومناسباتهم الدينية والتاريخية وطريقة الاحتفال بها ، وهو الأمر الذى سنلاحظه بوضوح فى روايته «لا تتركونى هنا وحدى» فيما بعد .

وإحسان يميل فى تناوله لهذا البعد المتسامح فى علاقته بالمجتمع اليهودى فى حى الظاهر إلى تأكيد .. أن هذه النظرة لم تكن مجرد موقف شخصى منه فحسب ، بل كانت هى السمة التى غلبت على نظرة المجتمع المصرى ، الذى عرف عبر تاريخه الطويل بتسامحه تجاه أصحاب الأديان السماوية ، فى تعامله مع المجتمع اليهودى فى مصر .

ففى قصته «أين صديقتى اليهودية» التى تأخذ طابع التقرير الصحفى فى صفحاتها الأولى ، وبعد أن يقوم بتســـجيل

تلك الظاهرة التى كانت شائعة فى تلك الفترة بين الأحياء القاهرية الشعبية ، وهى ظاهرة شن الغارات فى محاولة لأن يثبت فتوة كل حى سيطرته على الحى الآخر ، يؤكد إحسان نظرة التسامح التى كانت تسود بين الأديان فى مصر بقوله : «وخارج هذه الظاهرة كانت الأحياء تجمع فى سلام بين كل الأديان . المسلمين والأقباط واليهود .. وكثير من الأحياء كانت تجمع بين كل الأديان . وبرغم احتفاظ أهل كل دين بشخصيته الاجتماعية القائمة بذاتها ، لم تكن تقوم بينهم معارك .. حتى حارة اليهود .. وقد عشت طويلا قريبا من حارة اليهود .. كان لى صديق من أيام الدراسة الابتدائية يملك والده دكانا لبيع الثياب فى شارع الموسكى ، ويسكن فى كوم الشيخ سلامه المتفرع من نفس الشارع قريبا جدا من حارة اليهود .. وكنت أقيم مع صديقى فى بيته أياما لنذاكر دروسنا معنا، وكنت أحيانا فى أيام الاجازات أنزل معه إلى دكان والده وأعمل معه فى استقبال الزبائن وفى قياس البدل الرجالى على أجساد المشترين .. وحارة اليهود بجانبنا .. يخرج أهلها فى الصباح ويعيشون بين كل أهالى وتجار شارع الموسكى والشوارع المحيطة به .. وكان بين موظفى دكان والد صديقى يهودى من أهالى

حارة اليهود ، وبرغم أنه كان يتميز بالصمت والانعزال ، فإنه كان يدعونى إلى بيته فى الحارة .. لا شئ .. صديق آخر .. وأحيانا كانت تحدث غارات على الحارة ، إلا أنها كانت لا تتجاوز الغارات بين الأحياء بعضها وبعض .. لم تحرق وتدمر حارة اليهود فى القاهرة كما حرقت ودمرت فى جميع أنحاء العالم عبر التاريخ» (أين صديقتى اليهودية ص ٩ ، ١٠) .

وفى رواية «أنا حرة» يشير أيضا إحسان إلى تلك الظاهرة الخاصة بقيام فتوات الحسينية بغارات على حى الظاهر ويقول عنها : «لم يكن لها سبب الا التعصب الدينى والكراهية المطلقة لليهود والقصص الخرافية التى تدور حول عاداتهم وبناتهم وشـبابهم » ، « ويشير أيضا إلى اليهود بدورهم إذا ما انفردوا بأحد المسلمين فى حيهم أمسكوا به وأذاقوه العذاب ، وأعادوه إلى أهله وهو عار تقريبا من الثياب» (أنا حرة ص ٦٠) ولكن إحسان يؤكد أن هذه الظاهرة سرعان ما أندثرت وحل محلها الوئام والسلام بين اليهود والمسلمين : «إنقلبت الخرابات التى تفصل بين حى الحسينية وحى الظاهر إلى شارع حديث يسمى «شارع فاروق» التقى عنده الحيان وتجاور المسلمون واليهود وقامت عماراتهم

وبيوتهم الحديثة تواجه بعضها بعضا وتجاور بعضها بعضا ، فاذا بالوئام والسلام يســود الجميع ويتعاون المسلمون واليهود على الحياة» (أنا حرة ص ٦٠) .

وهكذا نجد أن عامل إقامة إحسان عبد القدوس فى حى العباسية ، ومعايشته لليهود فيها ، وكذلك خروجه إلى عالم حارة اليهود ومعايشته لنماذجها التقليدية ، كان عاملا رئيسيا من عوامل احتواء أعماله الأدبية على نماذج من الشخصية اليهودية فى المجتمع المصرى ، وخاصة أنه يعترف فى سطوره الأولى من قصته «أين صديقتى اليهودية» بأنه لايكتب قصة الا بتأثير ايحاء من الواقع ونتيجة لحدث عاش فيه ، أو نتيجة لقاء مع شخصية تثير فكرة . وهذا الاحتكاك والمعايشة للمجتمع اليهودى فى القاهرة ، بالاضافة إلى أنه أوحى لإحسان بالكتابة عن شخصيات عديدة منحوتة من واقع هذا المجتمع ، أثر على إحسان فى عدة مناحٍ منها الانفتاح الثقافى ، والنظرة التقدمية لمتطلبات الحياة ، والموقف المتسامح فى العلاقة بين الاديان ، وبصفة خاصة تجاه اليهود فى مصر ، والذى ظل ينظر إليهم طالما أنهم يشعرون بالمواطنة المصرية ، على أنهم مصريون وليسوا يهودا :

« الصداقة بينى وبين جلاديس مستمرة ، لقاءات متباعدة وأحاديث عابرة .. لم نكن نتحدث مطلقا عن فلسطين ولا عن اليهود والعرب» (أين صديقتى اليهودية ص ١٠) ، إلى أن أطلت الصهيونية برأسها فأفسدت عليه هذه الرؤية الانسانية البراقة .

أما العامل الثانى من عوامل إهتمام إحسان عبد القدوس بتناول الشخصية اليهودية فى المجتمع المصرى فى أعماله الأدبية ، فهو أهتمامه المبكر بقضية فلسطين وبعد ذلك بالصراع العربى الإسرائيلى فى جوانبه ومراحله المختلفة منذ حرب عام ١٩٤٨ وحتى معاهدة السلام بين مصر وإسرائيل فى عام ١٩٧٩ . وقد حدد إحسان عبد القدوس أن موقفه من اليهود فى مصر بدأ فى التحول والتغير مع اتساع أفقه السياسى وانه مع هذا الاتساع بدأ فى تحديد موقف يهود مصر من قضية فلسطين . وقد أخذ هذا التحول فى البداية عنده شكل التخصيص بالنسبة لهذه القضية والنظر إليها باعتبارها قضية خاصة بشعب فلسطين مع عدم تصور أن يهود مصر ، مع كل مالهم من امتيازات فى مصر ، ومع كل ما يجنونه من مكاسب اقتصادية وأوضاع اجتماعية متميزة ، يمكن أن يكونوا على استعداد للتضحية بكل هذا فيهاجرون لفلسطين للمساهمة فى تحقيق الغاية الصهيونية :

«كانت تمر بى خواطر وأنا مازلت فى شبابى السياسى ، أحاول أن أكتفى بتصوير القضية كلها على أنها قضية خاصة بفلسطين وحدها ، كقضية المسلمين والهندوس فى الهند ، وكان يغلبنى تقدير أن المسلمين والهندوس فى الهند ، هم من شعب الهند، من داخل الهند .. أما اليهود فى فلسطين فهم مجرد يهود ينتمون إلى شعوب أخرى لا إلى شعب فلسطين .. ولكن يهود مصر لايمكن أن يصل بهم الغباء إلى حد التضحية بكيانهم فى مصر . أن لهم هنا كل الحقوق .. أن أثنين ... منهم أعضاء فى مجلس النواب .. أنهم يسيطرون على الاقتصاد المصرى بل إنهم يسيطرون على القصـــر الملكى وعلى المجتمع الارســـتقراطى (أين صديقتى اليهودية ، ص ١٠ ، ١١) .

ولكن إحسان بعد سفره إلى فلسطين لأول مرة عام ١٩٤٥ مستطلعا ومحاولا اكتشاف الواقع والتقائه بالشخصيات الفلسطينية العربية وسعيه للالتقاء برجال الوكالة الصهيونية إلى منطقتهم وحجتهم .. لماذا يريدون فلسطين ؟ عاد من فلسطين وكتب تحقيقا كاملا تحت عنوان «ضاعت فلسطين» وهو التحقيق الذى امتلأ بالتشاؤم ، وكان بمثابة نبوءة لما حدث فى أعقاب حرب فلسطين

١٩٤٨ . وعند هذه المرحلة بدأت علاقته بجلاديس تتحول من اللقاء حول أحاديث الأدب القصصى إلى الحوار حول فلسطين ، إلى أن فوجىء بأنها هربت (يستعمل إحسان تعبير الهروب بدلا من الهجرة لانه يجسد احساسه بهذا الموقف من يهود مصر بالذات) إلى إسرائيل وهى المفاجأة التى جعلته يشعر بمرارة أشبه بمرارة الهزيمة ، وخاصة لانها لم تكن الوحيدة من بين من عرفهم من اليهود المصريين الذين هربوا إلى إسرائيل :

«لم تكن جلاديس وحـدها التى هـربت من مصر إلى إسرائيل .. كان لى ثلاثة أصدقاء يهود يعملون فى الصحافة .. اثنان منهم لايعملان فى الإدارات الصحفية التى كانت أغلب المسيطرين عليها من اليهود بل كان واحد منهم يعمل رساما للكاريكاتير .. والثانى يعمل مندوبا صحفيا ... والثلاثة هربوا إلى إسرائيل .. وقد أرسل واحد منهم رسالة لى من باريس يعرض أن أتوسط له ليعمل مراسلا لصحيفة مصرية .. ولم أرد عليه لا لأنه يهودى .. ولكن لأنه عدو » (أين صديقتى اليهودية ، ص ١٣) .

وهكذا بدأ التحول فى التفكير السـياسى عند إحسـان عبد القدوس ، وهو التحول الذى تبلور لديه فى القناعة «بتأكيد

سيطرة الصهيونية على كل يهود العـالم .. كل يـهـودى صهيونى» (أين صديقتى اليهودية ، ص ١٧) .

وهذا التحول وانعكاساته فى أدب وفكر إحسان عبد القدوس السياسى يكشف عن سمة فريدة تميز بها إحسان بين كل الأدباء المصريين من معاصريه ، وهى جمعه بين الاهتمام السياسى والأدبى، لدرجة أن المجتمع السياسى كان ينسبه إلى المجتمع الأدبى ، والمجتمع الأدبى ينسبه إلى المجتمع السياسى ، وعندما عرض عليه الاديب المصرى توفيق الحكيم أن يتفرغ لكتابة القصة كان هناك من نصحه أن يتفرغ ويتخصص فى كتابة المقال السياسى . ولكن إحسان عبد القدوس حسم هذه القضية وكان قراره كما نشـــره تحت عنوان « كلمــة » فى المجموعــة القصصية « الهزيمة كان اسمها فاطمة » : «عشت مع قلمى الحياة كلها ، بكل ما فى الحياة من متطلبات السياسة والفن والعلم . وبكل ما فيها من دموع المرارة وابتسامات الفرح« (مجموعة الهزيمة اسمها فاطمة) ، كلمة ، ص ٢٦) .

وقد كانت أولى كتاباته الأدبية عن قضية فلسطين بعد حرب ١٩٤٨ هى قصة « بعيدا عن الارض » التى تحكى قصة حب بين

شاب عربى وفتاة يهودية ، ركز خلالها المسئولية عما يحدث فى فلسطين على المراكز الصهيونية ، ولكنه لم يعف الافراد اليهود ، ونشرها فى «روزاليوسف» ، ثم نشرها بعد ذلك ضمن مجموعته القصصية «شفتاه» تحت عنوان آخر هو «الجاسوسة» (المجموعة القصصية «شفتاه» قصة الجاسوسة» ص ٢٥٦ - ٢٨٥) .

وقد استحوذ هذا الموضوع على اهتمام إحسان عبد القدوس ، فكان يتناوله من حين لآخر فى عمل من أعماله الأدبية سواء فى صورة قصة قصيرة أو رواية ، بالاضافة إلى عشرات المقالات التى تناولت الصراع العربى الإسرائيلى في بابه المشهور «على مقهى فى الشارع السياسى » ويمكن حصر أعمال إحسان التى اهتمت إما بتناول الشخصية اليهودية فى المجتمع المصرى بشكل مباشر ، وإما بتناول قضية فلسطين وانعكاسات الصراع العربى الإسرائيلى فى خمس قصص قصيرة ورواية واحدة هى :

١ - بعيدا عن الارض قصة قصيرة عام ١٩٥١ نشرت ضمن المجموعة القصصية « شفتاه » تحت عنوان «الجاسوسة » (ص ٢٥٦ - ٢٨٥)

٢ – أين صديقتى اليهودية (قصة قصيرة) نشرت ضمن المجموعة القصصية « الهزيمة كان اسمها فاطمة » (ص ٥ – ٢٥) .

٣ – أضيئوا الانوار حتى نخدع السمك (قصة قصيرة) نشرت ضمن المجموعة القصصية «الهزيمة كان اسمها فاطمة » (ص ١٧٧ – ٢٠٣) .

٤ – لن أتكلم ولن أنسى (قصة قصيرة) نشرت ضمن المجموعة القصصية «الهزيمة كان اسمها فاطمة »(ص ٢٠٣ – ٢٢٠) .

٥ – كانت صعبة ومغرورة (قصة قصيرة) نشرت ضمن المجموعة القصصية التى تحمل نفس العنوان ، وقد نشرت على حلقات فى صحيفة الاهرام ، والاعداد ١٩٨٥/١٠/٢٠ ، ١٩٨٥/١٠/٢٧) ، ونشرت عن مركز الاهرام للترجمة والنشر عام ١٩٨٦ (ص ٣٠ – ٣٥) .

٦ – لا تتركونى هنا وحدى (رواية) نشرت عن دار روز اليوسف عام ١٩٧٩ بعد معاهدة السلام بين مصر وإسرائيل (١٣٠ص) .

هذا بالاضافة إلى تناوله لانماط من الواقع اليهودى فى مصر خلال الاربعينات فى روايته ، «أنا حرة» وفى هذه الاعمال يمتزج ما هو انسانى واجتماعى بما هو سياسى فى عناق لافكاك منه ، لأن

طبيعة إحسان عبد القدوس ، كما ذكرت من قبل ، لم تكن من ذلك النوع الذى يمكنه أن يفصل بسهولة بين هذين البعدين :

«أنا اكتب القصص وأنا أعيش السياسة»

«وأكتب السياسة وأنا اعيش القصص» (مجموعة الهزيمة اسمها فاطمة ، كلمة ص ٣٠) .

وإذا كان إحسان عبد القدوس هو أفضل من كتب من أدبائنا عن الطبقة الارستقراطية المصرية عامة ، وعن مشاعر المرأة ، بصفة خاصة فإن أعماله التى تناولت المجتمع اليهودى فى مصر فى الفترة من الاربعينيات إلى منتصف الثمانينات ، تعتبر بمثابة وثائق عن التاريخ الاجتماعى والسياسى ليهود الطبقة الوسطى فى مصر إبان تلك الفترة ، وخاصـــة إذا ما وضعت مع سلسلة مقالاته « على مقهى فى الشارع السياسى» التى مزج فيها بين موهبته السياسية وقدرته على التحليل الاجتماعى .

ويمكن القول بأن اتجاه إحسان عبد القدوس فى هذه الأعمال ، كان هو الاتجاه الواقعى التحليلى وهو اتجاه يلجأ إليه الأديب عادة للتعبير عن مشكلات وقضايا ومواقف راهنة يعيشها الكاتب إبان التعبير عنها : «انتهيت من كتابة هذه القصة فى أوائل شهر يناير

١٩٧٩ أى قبل أن توقع معاهدة السلام وقبل أن تفتح الحدود بين مصر وإسرائيل ، وهو ما يمكن أن يكون له أثر كبير فى وضع المجتمع اليهودى الذى يعيش فى مصر .. ولم أفكر فى أن أعدل من القصة بحيث تعيش داخل الأحداث الجديدة ، لأن القصة لا تمثل واقعا قائما ولكنها تمثل مرحلة مرت بالمجتمع المصرى» (كلمة ، مقدمة رواية «لا تتركونى هنا وحدى» ، ص٧) . وهذا الاتجاه الواقعى التحليلى ، هو اتجاه حدث بسبب تأثير مباشر من بعض كتاب الواقعية الأوروبية ، وأدى إلى ارتباط التحليل برواية الشخصية ، فجاءت رواية هذا الفريق فى عمومها أشبه بتاريخ للشخصيات . وقد اتسع مفهوم التحليل فى تلك الفترة فلم يعد يهمه البحث عن النموذج الشاذ ومحاولة الكشف عن كوامن عقده أو تعليل سلوكه أو تتبع انهياره . والتحليل وإن اتجه إلى شخص بعينه فإنه لا يعرض كظاهرة معزولة فى محيط الأسرة الصغيرة ، وإنما يضعه فى إطار من مجتمعه ويرينا انعكاسات الأوضاع الاجتماعية وتأثيرها فى تكوين الشخصية ، ويرينا أيضا محاولات هذه الشخصية للتأثير فى المجتمع بقيادته أو التمرد عليه . ومن هنا نرى أن بعض هذه الشخصيات تدعو للتمرد والرفض والتحطيم والبعض

الآخر يخرج يحطم الأصنام بنفسه على غرار ما فعلت لوسيان هنيدى التى تمردت على الواقع الدينى فى مجتمعها اليهودى ، وتمردت على واقعها الاجتماعى كفتاة تنتمى إلى اسرة متواضعة وسعت إلى الصعود إلى الطبقة الارستقراطية اليهودية ، ولم تجد وسيلة تحقق بها هذا الطموح سوى اعتناق الإسلام لتصبح من سيدات المجتمع الارستقراطى المصرى المسلم .

وإذا كان التحليليون من الجيل المتأخر قد اهتموا بالتحليل الفردى وأضافوا إليه التحليل الاجتماعى الذى يتجه للكشف عن مواطن الانحراف فى النظام الاجتماعى ويحاول أن يكتشف أسبابها أو يشير إليها ، فإن إحسان أيضا قد استخدم هذا المنهج فى تشريحه الدقيق للمجتمع اليهودى فى مصر ولمجتمع الصفوة العسكرية المصرية التى ورثت امتيازات طبقة الباشوات فى مصر بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ .

ومن هنا فإن القضايا التى تسيطر على اتجاه الرواية الواقعية التحليلية هى : قضية الطبقات والغربة الحضارية والازمات السياسية ، وهى كلها قضايا تزخر بها مجموعة أعمال إحسان عبد القدوس عن المجتمع اليهودى فى مصر وعادة تخلو روايات هذا

الاتجاه من مغامرات الاكتشاف فى الشكل الفنى حيث أنها جميعا على التقريب تضع الفرد فى إطار من الجماعة ، وتحاول أن تكشف عن صلاته بجماعته وتركز الاهتمام على جوانب الضعف فى تلك العلاقة . وإحسان يلجأ عادة وهو يتبع هذا المنهج ، شأنه شأن الواقعيين التحليليين ، إلى الاقتصاد فى المواقف والاهتمام برصد الدوافع ، وتصوير الحركة النفسية ، مما يقلل من أهمية الوصف ، وعدم الإطالة فى الحوار بين الشخصيات لأنه عادة – بعد الحوار المكثف – يجد أن شخصياته فى حاجة لأن تخلو بنفسها لتدير الحوار من جديد وعلى نحو آخر .

***

● مراجع وهوامش الفصل الثانى ●

(١) تناول الباحثون فى مجال شخصية الجماعة كافة أنواع الانتاج الفكرى المكتوب لأفراد الجماعة المستهدفة . فعلى سبيل المثال لجأ اريكسون إلى تحليل كتاب «كفاحى» لهتلر باعتباره معبرا عن الشخصية الألمانية ، ولجأ لينين فى مجال مقارنته بين الشخصية الألمانية والأمريكية إلى تحليل الكتيبات الخاصة بفرق الكشافة فى البلدين ، وحاول ليتس فهم جوانب الشخصية الفرنسية من خلال تحليله لرواية الغريب

لألبيـــر كامي، وقد درس الإسرائيليون الشخصية المصرية من خلال ثلاثية نجيب محفوظ ، كما قام يهو شافاط هركابى بتحليل ما كتب عن الصراع العربى الإسرائيلى بالعربية للوقوف على الرؤية العربية للإسرائيليين .

(٢) MILLER. D.R : The Study of Social relationship : Situation , I dentity, and Social intraction, in : S. Koch (ed.) phcycology : A Study of Science, New york, Mc Grawhill, 1963, p. 673.

(٣) Erikson, E.H : Childhood and Society, New york, Norton, 1950, 213.

(٤) هرمان . شمعون : الهوية اليهودية – نظرة سيكولوجية اجتماعية (هزهوت هيهوديت ، ماباط سيكولوجى حفراتى) ، المكتبة الصهيونية ، القدس ، ١٩٧٩ ، ص ٢٦ .

(٥) Kelman, H. C : The place of Jewish Identity in the Development of personal Identity, Lecture in the Amenican Jewish Council, November 1974. نقلا عن
, ١٩٧٤ : هرمان . شمعون : المرجع السابق ، ص ٢٧ .

(٦) عفرون . بوعز : الحساب القومى (هحشفون هلئومى) ، دار نشر «دفير» ، تل أبيب ، ١٩٨٨ ، الفصل السادس ، ص١٤٩.

(٧) نفس المرجع ، ص ١٥٢ .

(٨) نفس المرجع ، ص ١٥٣ .

(٩) راجع فى هذا الصدد : المسيرى . عبد الوهاب : نهاية التاريخ : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية (٣) ، الأهرام ، القاهرة ، ١٩٧٣ .

(١٠) ميمى . ألبير : تحرير اليهودى (شحرورة شل هيهودى) ، مكتبة «أوفاقيم» ، عم عوفيد ، تل أبيب ، ١٩٧٦ ، ص ١٣٢ .

(١١) نفس المرجع ، ص ١٣٧ ، ١٣٨ .

(١٢) Memi . A : Does the Jew exist, Commetary., 1966, P. 76 فى هرمان . شمعون : المرجع السابق ، ص ٣٢ .

(١٣) المسيرى . عبد الوهاب (دكتور) : موسوعة المفاهيم والمصطلحات اليهودية ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، ص ٤٥١ .

(١٤) الراهب . هانى (دكتور) : الشخصية الصهيونية فى الرواية الانجليزية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٧٩ ، ص ١١ .

(١٥) هايم . ستيفان : «أحشورش ، اليهودى التائه» ، ترجمها للعبرية ميرسكى ، دار نشر «عم عوفيد» ، تل أبيب ، ١٩٨٧ .

(١٦) راجع : عبد الرحمن . نصر محمد (دكتور) : رموز ديكنز وإدانة الصهيونية فى أوليفر تويست ، مجلة الكويت ، العدد ٦٩، مايو ١٩٨٨ ، ص ٤٢ - ٤٥ .

(١٧) راجع بهذا الخصوص :

١ - الشامى . رشاد عبد الله (دكتور) : الشخصية اليهودية والروح العدوانية ، سلسلة «عالم المعرفة» (١٠٢) ، الكويت ، ١٩٨٦ .

٢ - الشامى . رشاد عبد الله (دكتور) : عجز النصر ، الأدب الإسرائيلى وحرب ١٩٦٧ ، دار نشر فكر ، القاهرة ، ١٩٩٠ .

وراجع أيضا : الراهب . هانى (دكتور) : المرجع السابق .

(١٨) عبود . عبد الغنى (دكتور) : اليهود واليهودية والإسلام ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٨٢ ، ص ١٣٤ .

(١٩) طبارة . عفيف عبد الفتاح : اليهود فى القرآن ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٦ ، ص ٤٤ - ٤٥ .

(٢٠) نفس المرجع ، ص ٤٧ - ٥١ .

(٢١) راجع بهذا الخصوص :

١ - الشامى . رشاد عبد الله (دكتور) : الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية ، المرجع السابق .

٢ - صميدة . محمود (دكتور) : استراتيجية الأدب الصهيونى لإرهاب العرب ، مؤسسة الاتحاد أبو ظبى ، ١٩٨٨ .

٣ - يسن . السيد : الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر ، دار التنوير للنشر ، بيروت ، ١٩٨٣ .

٤ - دومب . ريزا : صورة العربى فى الأدب اليهودى (١٩١١ - ١٩٤٨) ، أطروحة دكتوراة قدمت بجامعة كمبردج ببريطانيا، ترجمة عارف توفيق عطارى ، دار الجليل للنشر، عمان ، ١٩٨٥ .

٥ - مزعل . غانم : الشخصية العربية فى الأدب العبرى الحديث ، منشورات الأسوار ، عكا ، القدس ، ١٩٨٥ .

٦ - كوهين . أدير : وجه قبيح فى المرآة ، إنعكاس النزاع العربى - اليهودى على الأدب العبرى للأطفال ، ترجمة غازى السعدى ، دار الجليل للنشر ، عمان ، ١٩٨٨ .

ويعتبر الناقدان الإسرائيليان : شموئيل مورية وايهود بن عيزر من أكثر الكتاب الإسرائيليين اهتماما بتتبع ورصد صورة العربى فى الأدب العبرى المعاصر فى إسرائيل ، كما اهتم كل من رفائيل باتاى ويهوشافاط هركابى بتتبع صورة الإسرائيلى فى الكتابات العربية .

(٢٢) ليفشيتس . موشيه : تاريخ يهود الشرق والغرب فى العصر الحديث (تولدوت يهودى مزراح أو معاراف بزمن هيحاراش) ، دار نشر «أورعم» ، تل أبيب ، ١٩٨٧ ، الفصل العاشر ، ص ١٥٥ .

(٢٣) عطية . أحمد محمد : مع نجيب محفوظ ، منشورات وزارة الثقافة السورية ، دمشق ، ١٩٧١ ، ص ١٢ - ١٣ .

(٢٤) كان اليهود يتفاخرون بأن فتاة يهودية تدعى فورتينيه ليفى اشتركت فى مظاهرة النساء فى مصر أثناء ثورة عام ١٩١٩.

الفصل الثالث

لمحــات عن الواقع اليهودى
فى مصر فى القرن العشرين

بنفس القدر الذى لم يحظ فيه المجتمع اليهودى فى مصر فى العصر الحديث باهتمام الأدباء المصريين باستثناء إحسان عبد القدوس ، فإن هذا المجتمع لم يحظ أيضا باهتمام كاف فى مجال الدراسات عن الواقع الاجتماعى والاقتصادى والدينى ، إلا فى نطاق محدود .(١) .

وفى الحقيقة فإن هذه الظاهرة لم تكن مقصورة على الباحثين المصريين فقط ، بل أن اليهود أنفسهم لم يولوا الطوائف اليهودية فى البلاد الإسلامية والعربية عنايتهم ، إلا بعد قيام دولة إسرائيل وذلك لأسباب نذكر منها :

١ - أن الباحثين اليهود كانوا من يهود أوروبا الذين لم يكن لهم اهتمام بيهود البلاد العربية والإسلامية .

٢ - أن هؤلاء الباحثين لم تكن لديهم إلا معلومات ضئيلة عن يهود

هذه البلاد ، وهى المعلومات التى وردت غالبا ، فى كتب الرحالة المسيحيين فى البلاد العربية والإسلامية .

٣ - أن حوالى ٨٠٪ من يهود العالم كانوا يعيشون فى أوروبا ، ولذلك فإن الاهتمام الأكبر للباحثين اليهود كان موجها لدراسة تاريخ الأقليات اليهودية فى هذه البلاد (٢) .

وفى هذا الصدد فإن الباحث اليهودى يعقوب لانداو قد ذكر ، إن دراسة المجتمع اليهودى فى مصر الحديثة تعد من المناطق البحثية الشديدة الاهمال (٣) .

وقد تلا تأسيس دولة إسرائيل اهتمام كبير بتسجيل تاريخ الطوائف اليهودية فى البلاد العربية والإسلامية ، وتشجيع اليهود المهاجرين من مصر على تسجيل تجاربهم وذكرياتهم . ومع ذلك لم يتمخض هذا الاهتمام والتشجيع إلا عن بعض الفصول والكتب أهمها فصل بالانجليزية بعنوان «اليهود فى مصر فى خلال القرن التاسع عشر» ليعقوب لانداو ضمن كتاب صدر فى انجلترا عام ١٩٦٨، بعنوان «التغير السياسى والاجتماعى فى مصر الحديثة» ، وفصل آخر فى كتاب بالانجليزية بعنوان «يهود الشرق الأوسط» لحييم كوهين ظهر فى القدس عام ١٩٧٣ ، وفصل ثالث بالانجليزية

فى كتاب صدر فى انجلترا عام ١٩٨٠ بعنوان «أنبياء بابل : اليهود فى العالم العربى» لماريون وولفسون ، فضلا عن كتاب بالفرنسية بعنوان «مصر ويهودها» ليهودى مصرى مهاجر ، هو موريس مزراحى ، ظهر فى سويسرا عام ١٩٧٧ . وفى هذا الكتاب رجع المؤلف - فيما يبدو - للكتب الثلاثة التى سبق ظهورها فى مصر لفرجون وفارحى (ألف فرجون كتابين باللغة الفرنسية عن تاريخ اليهود فى مصر كان أولهما بعنوان «اليهود فى مصر منذ أصولهم الأولى حتى اليوم» ظهر فى القاهرة عام ١٩٣٨ ، وكان الآخر بعنوان «العلاقات بين المصريين واليهود» ظهر فى الاسكندرية عام ١٩٣٩ باسم مستعار وهو توفيق سليمان أبو هيف ، والكتاب الثالث لنورى فارحى بعنوان «الطائفة اليهودية فى الاسكندرية» ظهر فى الاسكندرية عام ١٩٤٦) (٤) .

ويمكن الإشارة فى هذا الصدد لبعض المصادر ذات الأهمية فيما يتصل بتاريخ يهود مصر فى العصر الحديث مثل كتاب جاك موصيرى أيضا «معابد مصر فى الماضى والحاضر» The synagogue of Egypt, Past and present، وهو عبارة عن دراسة نشرت فى Jewish Review العدد الخامس (١٩١٤) الصفحات

٣-٤ ، وكتاب رفائيل أهارون ابن شمعون «نهر مصر» المنشور فى الإسكندرية عام ١٩٠٦ - ١٩٠٧ ، وكتاب الياهو حازان ، «عادات وتقاليد أرض مصر» ، الصادر فى الاسكندرية عام ١٨٩٣ ، وكتاب جاك جون (الناشر) الذى أصدر فى باريس عام ١٩٨١ كتابا بعنوان «تقويم الحياة الدينية ، وكتاب «يهود مصر، مجتمع بحر متوسطى فى العصور الحديثة الذى صدر بالانجليزية عام ١٩٨٧ ، وأشرف على تحريره شمعون شامير مؤسس المركز الأكاديمى الإسرائيلى بالقاهرة وأول مدير له (١٩٨٢ - ١٩٨٤)(٥) .

ومن أشهر الكتب التى صدرت بالعبرية عن يهود مصر ، ذلك الكتاب الذى صممت مؤلفته على أن تسمى نفسها باسم «بنت النيل» (بت هيئور) ، وهو بعنوان « يهود مصر» (يهودى مصرايم) ، صدر عام ١٩٧٤ ، ولكنه يقف فى مادته عند بدايات القرن العشرين ، وكذلك كتاب حييم كوهين (اليهود فى بلاد الشرق فى العصر الحديث) الذى صدر عام ١٩٧٢ ويتضمن فصلا عن اليهود فى مصر بالانجليزية والعبرية) ، وكتاب موشيه ليفشيتس «تاريخ يهود الشرق والغرب فى العصر الحديث» والذى يتضمن صفحتين فقط عن يهود مصر خلال القرن التاسع عشر وبداية العشرين ، وقد صدر عام ١٩٨٧ .

ويمكن الإشارة أيضا إلى بعض الأعمال الأدبية التى كتبها عدد من اليهود المصريين بعد هجرتهم إلى إسرائيل عن ذكريات الفترة التى عاشوها فى مصر ، وهى أعمال تحوى العديد من التفاصيل عن الواقع اليهودى فى مصر يمكن الاسترشاد بها فى دراسة الواقع اليهودى خلال تلك الفترة . ومن أهم تلك الأعمال رواية «الخروج الثانى» للكاتبة الإسرائيلية عيدة أهارونى التى ولدت وتربت فى القاهرة وتقوم بتدريس الأدب الانجليزى فى جامعة حيفا ، وقد نشرتها بالانجليزية عن دار نشر أمريكية تدعى دورانس فى ولاية بنسلفانيا ، وقصة «هاجوليم» (المنفيون) للأديبة الإسرائيلية دبورا بارون عن فترة وجودها فى مصر ، وخاصة فى الاسكندرية من عام ١٩١٥ ـ ١٩١٩ ، وقصتان للكاتبة الإسرائيلية إستير راب التى عاشت فى القاهرة خلال الفترة من ١٩٢٠ – ١٩٢٥ مع زوجها بعنوان : «شوشانيم» (مربى الورد) ، و «تحت هاأكليباتوس بحلوان» (تحت شجر الكافور فى حلوان) ، وقصة الكاتب الإسرائيلى إسحق بن نير التى نشرها ضمن مجموعته القصصية «إيرتس رحوقا» (أرض بعيدة) بعنوان «دافيد أوجست – القاهرة فبراير عام ١٩٧٩ » ، وتدور أحداثها فى القاهرة فى

السابع من فبراير عام ١٩٧٨ حول اثنين من الصحفيين المرافقين للوفد الإسرائيلى فى مباحثات السلام ، وكتاب راحيل مكابى التى ولدت فى مصر وعاشت فيها طفولتها وشبابها بعنوان «مصرايم شيلى» (مصر الخاصة بى) ، وقصتان لجاكلين كاهانوف بعنوان «يلدوت بمصرايم» (طفولة فى مصر) ، «وبيسح بمصرايم» (الفصح فى مصر) ، وقد عاشت فى القاهرة فى الفترة من عام ١٩١٧ إلى عام ١٩٤٠ ، ورواية اسحق جورمزانو جورن الذى عاش فترة طفولته فى مدينة الاسكندرية خلال الاربعينيات بعنوان «قيتس ألكسندرونى» (صيف اسكندرانى) المنشورة عام ١٩٧٨ ، وقصة للكاتب الإسرائيلى جدعون تلباز (وهو ليس من مواليد مصر) بعنوان «مى فراديم مبورت سعيد» (ماء الورد من بورسعيد) المنشورة عام ١٩٧٢ .(٦).

وبطبيعة الحال ، فإن حصر كل ما كتب عن يهود مصر فى القرن العشرين ، يعتبر من الأمور الصعبة ، وخاصة فى إطار مثل هذا البحث الذى لا يعنى ببحث هذه القضية بحثا تفصيليا ، بقدر ما يسعى لإمداد القارئ بأهم معالم الواقع اليهودى فى المجتمع المصرى فى القرن العشرين ، ليسترشد بها فى رؤية إحسان عبد القدوس لهذا الواقع فى أعماله الأدبية .

وتعتبر العلاقة بين اليهود ومصر من أقدم العلاقات ، حيث أن مصر على مر العصور ومنذ أقدم الفترات التاريخية ، كانت تكرم وفادة اليهود وتعاملهم بمودة وتسامح ، وكانوا يجدون فيها الملاذ والملجأ من شتى الاضطهادات التى كانوا يلقونها على يد الشعوب الأخرى .

لقد أكرمت مصر وفادة اليهود عندما هاجر يعقوب (عليه السلام) وأولاده إلى مصر بسبب القحط والجفاف الذى أصاب أرض فلسطين ، ومكثوا بها قرابة أربعة قرون ، إلى أن خرجوا منها تحت زعامة موسى (عليه السلام) . ولم ينقطع اتصال اليهود بمصر بعد هذه الفترة ، والدليل على ذلك هو ازدهار اليهود علميا وثقافيا فى مصر ، ابتداء من العصر الاغريقى ، لدرجة أنهم اضطروا لترجمة العهد القديم إلى الاغريقية ليتمكنوا من ممارسة شعائرهم الدينية بها لأنهم كانوا قد نسوا العبرية ، وهى الترجمة التى عرفت باسم «الترجمة السبعينية» . وفى العصور الوسطى كانت مصر مركزا للازدهار الثقافى العبرى بعد الاندلس ، وبرز فيها أسماء لأساطين اليهود فى الفكر والفلسفة الدينية اليهودية أمثال سعاديا الفيومى (٨٩٢ – ٩٤٢) ، وموسى بن ميمون (١١٣٥ – ١٢٠٤) الذى ألف معظم كتبه فى مصر بالعربية .

وفى العصر الحديث كانت مصر أيضا قبلة كافة اليهود الذين عانوا من الاضطهادات فى بلدان أوروبا الشرقية والغربية على حد السواء (وخاصة بعد الاضطهادات التى جرت فى روسيا ضد اليهود عام ١٨٨١) ، لادراكهم أن مصر تعامل من يقيم فيها بلا تفرقة فى العقائد والأديان ، وكانت تفتح لليهود أبواب العمل وفرص الثراء وتسمح لهم بممارسة شعائرهم الدينية فى جو من التسامح.

١ - تطور تعداد اليهود فى مصر خلال القرن العشرين :

بدأت أعداد اليهود فى الزيادة فى مصر مع التطور الاقتصادى الذى أحدثه الخديوى إسماعيل (١٨٦٣ - ١٨٧٩) ، حيث ساهم هذا التطور الاقتصادى على تدفق أعداد كبيرة من الاجانب على مصر . وقد ساعد على هذا أن القنصليات الأجنبية كانت تمنح الجنسية المصرية للأجانب فى مقابل مبلغ من المال مما أدى إلى زيادة عدد من يحملون الجنسية المصرية من الأجانب بين المواطنين المصريين ، ومن بينهم اليهود .

وفى سنة ١٨٨٢ أجرى فى مصر أول إحصاء رسمى للسكان ، ولكن اليهود لم يظهر لهم فيه أثر لا هم ولا غيرهم من

الأقليات . فلما تم إحصاء ١٨٩٧ ، كان عدد اليهود فيه (٢٥٢٠٠) نسمة . (٧) وقد كان حوالى (١٢٥٠٧) من هؤلاء اليهود أو ما يعادل ٤٩.٦٪ من عددهم من المواطنين الأجانب . (٨) .

ولكن هذا الرقم السابق ذاته ، ارتفع فجأة إلى (٣٨٦٣٥) يهوديا فى الإحصاء التالى سنة ١٩٠٧ . وتفسير ذلك بسيط ، وهو أن الاحتلال البريطانى ، كان قد ثبت قدميه ، فاجتذب ذلك يهودا كثيرين وشجعهم على المجئ إلى مصر . ومع زيادة استقرار الاحتلال وفى ظل الموقف الرسمى والشعبى المتسامح المواتى لليهود ، ارتفع الرقم مرة أخرى فى إحصاء ١٩١٧ إلى (٥٩٥٨١) . (٩).

وبعد الحرب العالمية الأولى زاد عدد اليهود الذين خرجوا من مصر على عدد المهاجرين الجدد القادمين إليها . وربما كان تفسير هذا هو أن اليهود الذين هاجروا إلى مصر عام ١٩١٥ فارين من أحمد جمال باشا الوالى العثمانى ، والذى يبلغ عددهم حوالى (١٢٠٠٠) يهودى ، قد عادوا بعد أن انتهت الحرب ، وعادوا إلى فلسطين بتدابير صهيونية .

وفى إحصاء عام ١٩٢٧ ارتفع عدد اليهود إلى (٦٣٥٥٠) يهوديا . ومعنى هذا أن عودة المهاجرين اللاجئين ، صحبتها هجرة أخرى بتشجيع الظروف المواتية فى مصر من ناحية ، وإغراء المنظمـات الصهيونية التى انتشـرت فى مصر عقب تصـــريح بلفور من ناحية أخرى ، وجعلت مصر أشبه بمعســـكر الانتقال إلى فلسطين . (١٠) .

ونتيجة لتعديل قانون الجنسية فى مصر (قانون عام ١٩٢٩ وما بعده من تعديلات فى الثلاثينيات) أصبح من يستحق الجنسية المصرية هو كل من يبرهن على أن جده ولد فى مصر أو أن عائلته كانت فى مصر اعتبارا من عام ١٩٤٩ بصفة دائمة ، فإن معظم اليهود فى مصر لم يستطيعوا الحصول على الجنسية المصرية مما أدى إلى بقاء الآلاف منهم دون أن يحملوا الجنسية المصرية ، وهو الأمر الذى أدى إلى نقص عدد اليهود فى مصر فى إحصاء عام ١٩٣٧ إلى (٦٢٩٥٣) يهوديا . (١١) .

وفى عام ١٩٤٧ بلغ عدد اليهود فى مصر نحو (٦٥٦٣٩) يهوديا بزيادة طبيعية كان مصدرها الأساسى التكاثر والإنجاب ، وكان حوالى ثلاثين ألفا منهم يحملون جوازات سفر أجنبية ،

للاستفادة من نظام الامتيازات ونحو خمسة الآف حاصلين على الجنسية المصرية أما الباقون فلا جنسية لهم .

ومعنى هذا بوضوح أن اليهود فى مصر لم يحرصوا على الجنسية المصرية خلال ما يقرب من قرن كامل (١٨٤٨ - ١٩٤٨) ، وقد ساعدهم الاحتلال البريطانى واستقرار المحاكم المختلطة ، والامتيازات الأجنبية على الاحتماء بالجنسيات الأوروبية ، ولم يرغمهم أحد على اتخاذ هذا الموقف بالطبع . (١٢) .

ويؤكد ش . ينعام هذه الظاهرة بقوله : «ربما كان أكثر الخطوط المميزة ليهود مصر هو قلة أصحاب الجنسية المصرية بينهم حيث كان حوالى ٣٠,٠٠٠ من يهود مصر من الذين يحملون الجنسية الاجنبية وحوالى ٣,٠٠٠ بلا جنسية ، وخمسة الآف فقط يحملون الجنسية المصرية . وقد نبعت هذه الظاهرة ، من ناحية ، بسبب الصعوبات والعقبات التى وضعتها السلطات المصرية فى طريق يهود بلادهم ، ومن ناحية أخرى بسبب رغبة عدد كبير منهم - كمهاجرين جدد ، وكمواطنين قدامى من جيل لآخر - فى الاستفادة من الامتيازات التى منحها النظام الرأسمالى لمواطنى دول بعينها . (١٣) .

وفى أعقاب حرب ١٩٤٨ ألغت الحكومة المصرية شرط الحصول على جواز سفر خاص للخروج من مصر (أغسطس ١٩٤٩) ، وأطلق سراح المعتقلين من اليهود وردت لهم ممتلكاتهم وسمح لهم بالخروج مما أدى إلى هجرة عدة آلاف من اليهود المصريين إلى فلسطين تحت وطأة الدعاية الصهيونية .

ومن المفارقات اللافتة للنظر أن هذه الهجرة لم تتجه إلى إسرائيل كما كان متوقعا .

ففى الفترة من ١٩٤٨ - ١٩٥٠ ، أى خلال نحو ثلاثة أعوام ، غادر مصر نحو (٢٥ ألف) يهودى ولم يستقر منهم فى إسرائيل سوى (١٤ ألف) ، كما تقول دائرة المعارف اليهودية . (١٤).

ومع نشوب ثورة يوليو ١٩٥٢ ، التى أطاحت بالملك فاروق وبالنظام الملكى ، لم يحدث أى تغيير فى وضع اليهود فى مصر ، بل على العكس من ذلك ، حيث أبدى اللواء محمد نجيب علاقات المودة والتسامح تجاههم ، وكان مسموحا لمن يود مغادرة مصر منهم بأن يغادرها . وقد ترتب على ذلك خروج عدد من اليهود خلال الفترة من ١٩٥١ - ١٩٥٣ .

وفى نوفمبر ١٩٥٤ ، تم اقصاء اللواء محمد نجيب ، وحل محله جمال عبد الناصر ، وكانت هذه بداية الزمن العصيب بالنسبة لليهود . فبعد أشهر قليلة . ألقى القبض على عدد من اليهود بتهمة التجسس لصالح إسرائيل . وفى ديسمبر ١٩٥٤ صدر الحكم بالاعدام على اثنين من اليهود بتهمة التجسس لصالح إسرائيل ، ونفذ الحكم فيهم فى بداية عام ١٩٥٥ ، بالرغم من محاولات الوساطة ... ومع أن السـلطات المصرية لم تكن معنية بإيذاء اليهود، حرصا منها بالظهور بمظهر القادر على حماية رعاية الدولة، فإنها سحبت من اليهود حق الخروج من مصر ، وانخفض بالتالى عدد المهاجرين إلى فلسطين بسبب عدم امكانية المغادرة .

وفى بداية منتصف عام ١٩٥٦ قدر عدد اليهود فى مصر بحوالى (٤٠ ألف) يهودى . وبعد نشوب حرب ١٩٥٦ ، ونتيجة للقيود والقرارات التى أصدرتها الحكومة المصرية بشأن اليهود وترحيل أعداد كبيرة منهم خارج مصر ، وبسبب اجراءات التمصير ثم التأميم ، اضطر كثيرون من اليهود إلى تصفية أملاكهم .

ونتيجة لهذه الاجراءات غادر مصر فى الفترة من ٢٢ نوفمبر ١٩٥٦ وحتى مارس ١٩٥٧ (١٤١٠٢) يهودى ، وحتى

سبتمبر ١٩٥٧ حوالى (٧ آلاف) يهودى . وبحلول عام ١٩٦٠ كان مجموع اليهود الذين هاجروا من مصر حوالى (٣٦ ألف) يهودى اتجهوا إلى البلدان الأوروبية ، ، ثم توجهت غالبيتهم من أوروبا إلى إسرائيل ، فى حين هاجر ألوف منهم إلى أمريكا أو البرازيل أو بقوا فى بلدان أوروبا الغربية .

وهكذا لم يبق فى مصر عام ١٩٦٠ سوى (٨٥٠٠) يهودى بعد أن كان عددهم (٤٠ ألفا) فى عام ١٩٥٦ . (١٥) ويرى سليمان مراد أحد اليهود الذين ماذالوا يقيمون فى مصر أن عددهم فى عام ١٩٥٧ كان (٨٥٦١) يهوديا . (١٦) .

وعندما نشبت حرب ١٩٦٧ ، كان عدد اليهود فى مصر حوالى ثلاثة آلاف يهودى فقط وفى عام ١٩٧١ قدر عدد اليهود الذين بقوا فى مصر بحوالى الف يهودى . (١٧) .

وعندما قامت حرب أكتوبر ١٩٧٣ كان قد تم تقريبا خروج معظم اليهود من مصر ولم يتبق بها الا حوالى (٣٠٠) يهودى ، هم مجموع ما تبقى من الطائفة اليهودية فى مصر ، كان معظمهم من العجائز والمسنين . (١٨) .

ويرى سليمان مراد أنه فى عام ١٩٧١ لم يكن قد بقى فى مصر أكثر من ٣١٥ يهوديا يعيش منهم فى القاهرة ٦٤ من القرائين و١٧٧ من الربانيين (١١٥ امرأة و٥٠ رجلا و١٢ طفلا) ظل عددهم يتناقص حتى وصل إلى المائة . (١٩) .

٢ - الحياة الدينية فى مصر :

كانت الطائفة اليهودية فى مصر تنقسم من حيث أصولها إلى عدد من الطوائف هى :

١ - اليهود المستعربون :

وهم الذين أقاموا فى مصر بصفة دائمة منذ القدم وقد عاش هؤلاء اليهود حياة طبيعية هادئة ، وكانوا يتحدثون اللغة العربية ، ويمارسون الأعمال والحرف المختلفة التى يمارسها أهل البلاد ، وكان معظمهم يعيشون فى حارة اليهود حول معبدهم المسمى معبد «المصريون» الذى أنشىء فى القرن الحادى عشر الميلادى .

٢ - طائفة اليهود السفارديم :

وهم اليهود الذين هاجروا إلى مصر من أسبانيا

والبرتغال عقب الحروب والثورات هناك ، وقد اختاروا الأقامة فى مصر منذ القرن السادس عشر الميلادى .

٣ - طائفة اليهود الاشكنازيم :

وهم اليهود الذين هاجروا إلى مصر من دول أوروبا فى نهاية القرن السابع عشر الميلادى ، وكذلك يهود شرق أوروبا الذين قدموا إلى مصر فى نهاية القرن التاسع عشر ، واشتغل معظمهم بالتجارة والصناعة ، وقد حققوا نجاحا ملحوظا فى هذا المجال .

٤ - طائفة اليهود المغاربة :

وهم اليهود الذين هاجروا إلى مصر من دول شمال أفريقيا وخاصة من المغرب منذ القرن السادس عشر الميلادى بسبب الاضطرابات التى اندلعت فى هذه البلدان وأدت إلى افتقاد اليهود للأمان والاستقرار فيها .

٥ - طائفة يهود فلسطين :

وهم اليهود الذين قدموا إلى مصر من فلسطين وسوريا ولبنان ، وأطلق عليهم « يهود القدس» ثم طائفة يهود

العراق « الذين عرفوا أيضا باسم «يهود بابل » وقد استقر كل من «يهود القدس» و«يهود العراق» فى منطقة الفسطاط بمصر القديمة حيث يقع معبد ابراهام بن عزرا .

وقد كان اليهود فى مصر ينقسمون من الناحية الدينية إلى طائفتين : اليهود الربانيين ، واليهود القرائين . واليهود الربانيون هم اليهود الذين يؤمنون بما جاء فى أسفار التلمود التى ألفها حاخامات اليهود وهم أحبار هذه الفرقة وفقهاؤها .

أما اليهود القراءون فهم ينسبون إلى تلك الفرقة اليهودية التى أنشأها عنان بن داود أحد علماء اليهود فى بغداد فى أواخر القرن الثامن الميلادى . ويقوم مذهب القرائين أو العنانين على التمسك بما جاء فى العهد القديم فقط وعدم الاعتراف بأحكام التلمود وتعاليم الربانيين والحاخامات . ولفظ القرائين مأخوذ من تسمية العهد القديم بالعبرية « مقرا » ، لانهم لايؤمنون بسواه من مصادر الفكر الدينى اليهودى . وهم يسمون أحيانا باسم «الموسويين » نسبة إلى موسى (عليه السلام) نظرا لاتباعهم توراته المقدسة دون التقيد بتفسيرات الأحبار الربانيين .

وقد كان اليهود الربانيون يشكلون الأغلبية من بين يهود مصر ، حيث بلغت نسبة اليهود الربانيين فى عام ١٩٤٧ - ٩٥٪ من اجمالى عدد اليهود فى مصر ، واليهود القرائين ٥٪ فقط (تعداد اليهود الربانيين ٦٢١٥٣ يهوديا ، والقرائين ٣٤٨٦ يهوديا من تعداد يهود مصر البالغين فى احصاء عام ١٩٤٧ (٦٥٦٣٩) يهوديا .

وقد انقسم اليهود الربانيون إلى طائفتين ، احداهما فى القاهرة والأخرى فى الأسكندرية ، وكان لكل منهم حاخام أكبر ومجلس عام منتخب ، إلا أنهما إتحدتا فى عام ١٩٤٧ . وكان حاخام اليهود الربانيين هو الحاخام حييم ناحوم أفندى ، وهو أطول الحاخامات عهدا فى مصر وأكثرهم نشاطا حتى وفاته فى عام ١٩٦٠ (عن ٨٨ عاما) ، وكان من قبل حاخاما أكبر ليهود تركيا فى الفترة من ١٩٠٨ - ١٩٢٠ ، ثم جاء إلى مصر وعمل حاخاما للربانيين اعتبارا من عام ١٩٢٥ . (٢٠) وقد خلفه فى منصبه هذا الحاخام حييم دويك ، الذى كان أخر حاخام مصرى ، حيث غادرها فى عام ١٩٧٠ ولم يحل محله أحد ، نظرا لقلة عدد اليهود فى مصر ، ونظرا لأن أغلبهم كان من كبار السن ، ولم تكن هناك زيجات تحتاج لحاخام لعقدها . (٢١)

أما حاخام طائفة القرائين فهو الحاخام طوبيا سمحا ليفى بابوفتش . ولم تكن شهرة ومكانة حاخام القرائين مثل قرينه حاخام الربانيين ، حيث كان حاخام الربانيين هو المتحدث باسم يهود مصر فى مختلف المناسبات لانه يمثل أغلبية يهود مصر ، وقد اقتصرت مهمة حاخام القرائين على شئون الدين والعقيدة فقط بالاضافة إلى رئاسته للمحكمة الملية التى تنظر فى أمور الخلافات بين الأفراد والتى تحتاج إلى وجهة نظر الشرع فيما يتعلق بالزواج والطلاق وأمور الميراث وغير ذلك . (٢٢)

وبالاضافة إلى هذه الزعامة الدينية ، كانت توجد لكل طائفة زعامة دنيوية فى إطار ما يسمى «فعد هقهل » (لجنة الطائفة) ، تتولى عادة الانفاق على المعابد ومؤسسات الصدقة والخدمة الاجتماعية والطبية والتعليمية ورعاية المحتاجين وغيرها ، وكان يرأسها عادة أحد وجهاء اليهود ممن لهم مكانة متميزة اجتماعيا واقتصاديا فى الطائفة اليهودية . وقد كان سلفاتور شيكوريل أشهر رجال الأعمال والمال اليهودى فى مصر ، هو رئيس طائفة الربانيين حتى وفاته فى عام ١٩٤٨ . وكان رئيس طائفة القرائين هو عبد العزيز خضر من عام ١٩٥٢ حتى عام ١٩٥٧ ، حيث تولى

رئاسة الطائفة ايلى يوسف مسعود الذى مازال رئيسا للقرائين حتى الآن . وقد كان لكل طائفة يهودية فى المدن المصرية التى يوجد فيها طائفة يهودية مثل الاسكندرية والمحلة الكبرى وطنطا والمنصورة وبورسعيد وغيرها رئيس خاص بها . وقد تم توحيد مجالس الطوائف اليهودية فى مدن مصر فى مجلس رئيسى فى القاهرة بعد اجتماع عقدوه فى أول مارس ١٩٤٨ . وكان منصب رئيس الطائفة من المناصب الهامة التى كان شاغلها له مكانته الاجتماعية الكبيرة . وقد استمر هذا الوضع حتى عام ١٩٥٦ ، حيث توقف اليهود الربانيون عن اختيار رئيس لطائفتهم ، بينما استمر إيلى يوسف مسعود رئيسا لطائفة القرائين . (٢٣)

ومن أهم الهيئات التى تتصل بأمور الشرع والدين عند اليهود ، المحاكم الملية التى تنظر فى قضايا الأحوال الشخصية لليهود والتى تتعلق بالمواريث والزواج والطلاق والمعاملات الشرعية عندهم بصفة خاصة وكان لكل من الطائفتين محكمتها الملية الخاصة ، وهى عند اليهود لاتتعارض مع الصفة الرسمية للدولة بأنها دولة إسلامية . (٢٤)

ومن الشئون الدينية التى كانت تتعلق بأمور الشرع والاشراف الدينى بعض الممارسات والأعمال التى تحتاج إلى رأى الدين وتطبيق الشرع فى أصولها ومن ذلك عملية تنظيم «الشحيطاه» (الذبح الشرعى) واعداد فطير العيد وفرن «الكاشير» (أى الصالح شرعا) والإشراف على الاحتفالات الدينية بالأعياد والمناسبات اليهودية التاريخية والدينية مثل : عيد الفصح (ذكرى خروج اليهود من مصر بقيادة موسى عليه السلام) فى الاسبوع الثالث من شهر نيسان لمدة سبعة أيام ، وعيد رأس السنة العبرية (فى أول تشرى من كل عام) ، وعيد المظلة (يوافق ١٥ تشرى ومدته سبعة أيام) ، وعيد الأسابيع (شبوعوت) فى ذكرى نزول التوراة على موسى (عليه السلام) ، وعيد الصوم الأكبر أو عيد الغفران (يوم كبوريم) ، وعيد «فرحة التوراة» (سمحات توراة) فى ٢٢ تشرى ، والاحتفال اسبوعيا بيوم السبت حيث يتم قراءة جزء من التوراة فى المعبد لتختتم على مدار السنة .

وبالنسبة للحرية الدينية ، فإن اليهود المصريين استفادوا مما أقره الدستور المصرى (١٩٢٣) بمبدأ المساواة فى الحقوق الدينية ، والسياسية دون تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين .

وقد بلغ عدد المعابد اليهودية فى مصر حتى منتصف القرن العشرين ٢٩ معبدا فى القاهرة وحدها و٢٠ معبدا فى الاسكندرية ، ومن المعابد اليهودية فى القاهرة معبد ابن ميمون (افتتح فى ١٦ يناير ١٨٨٧) بحارة اليهود، ومعبد «بنى بريت» (١١ أبريل ١٩١١) ، والمعبد الاسماعيلى المعروف باسم «شعر هشّامايم » (بوابة السماء) الذى شيدته عائلة موصيرى عام ١٩٠٣ ، وهو أهم المعابد وأغناها من حيث الأثاثات والمساحة ، ويعتبر أغنى وأفخم المعابد فى المنطقة كلها ، ومعبد ابن عزرا بالفسطاط بمصر القديمة الذى يرجع تاريخ بنائه إلى عام ٨٨٢ م وهو أقدم معبد يهودى بمصر .

وقد كانت حارة اليهود بمنطقة الموسكى بالقاهرة تضم عشرة معابد يهودية هى :

١ – معبد « المصريون » .

٢ – معبد تركية .

٣ – معبد تلمود توراه (بريوجاى)

٤ – معبد راف إسماعيل .

٥ – معبد بابل هاقيص .

٦ – معبد بور تجزيم .

٧ – معبد كيتر توراه .

٨ – معبد حييم كابوسى .

٩ – معبد راف يعقوب .

١٠– معبد راف سمحا (للقرائين) .

ولم يعد قائما اليوم فى مصر من هذه المعابد سوى معبد ومزار موسى بن ميمون ومعبد حييم كابوسى ومعبد ومدارش بريوحاى ، ثم بقايا معبد طائفة القرائين بشارع الخرنفش .

ومن المعابد اليهودية التى أنشئت بالقاهرة فى الخمسينيات معبد «فيتالى مجار» بمصر الجديدة ومعبد «عائلة عاداه» بحى حدائق القبة ومعبد «بوطون» بضاحية حلوان .

وبالاضافة إلى هذه المعابد فى القاهرة ، كانت توجد معابد مشهورة لليهود فى الاسكندرية ، أشهرها معبد «الياهو هنّابى» (النبى الياهو ١٨٥٠) وهو يشبه فى فخامته ومساحته معبد «شعر هشّامايم » بالقاهرة ، وكان المعبد الرئيسى للطائفة اليهودية فى الاسكندرية ، وهو المعبد الوحيد الباقى حتى الآن بالاسكندرية ،

وكذلك معبد زاراديل (١٨٨٠) ومعبد عزوز ، ومعبد منشة (١٨٨٢) ومعبد جرين ، ومعبد كاسترو (١٩٢٠) بمحرم بك ، ومعبد الياهو حزان (١٩٣٧) بحى سبورتنج ومعبد يعقوب ساسون (١٩١٠) بحى جليم ، ومعبد «شعر تفيلا » (١٩٢٢) بحى شيزار ومعبد «نيزح يسرائيل »(١٩٢٠) .

وإذا توجهنا إلى المحافظات المصرية نجد أنه كان هناك معابد حيث عاش اليهود المصريون فى محافظات بور سعيد والسويس ودمنهور وطنطا والمنصورة والمحلة الكبرى وميت غمر والزقازيق وغيرها ، وبنوا معابد هناك ، ولم يبق من هذه المعابد سوى معابد فى بور سعيد والمحلة الكبرى ودمنهور حيث لايزال مزار وقبر الراف أبو حصيرة الذى بنى عام ١٨٨٥ ، ويفد إليه للزيارة كل عام أعداد كبيرة من اليهود وخاصة من يهود المغرب تبركا به لأنه كان من أصحاب الكرامات .

وفى مصر حاليا حوالى عشرين معبدا يهوديا ما بين صالحين لممارسة العبادات أو تحت الترميم من قبل هيئة الآثار المصرية ، ولكن أهمها جميعا «المعبد الاسماعيلى» الكبير بشارع عدلى بوسط القاهرة والذى تقام فيه حاليا الصلوات والاحتفالات الدينية ، (وان

كان لا يفتح الا نادرا لان الصلاة اليهودية لاتصح إلا بعشرة أشخاص وهو ما يعرف باسم «المنيان» وعادة لايتوفر مثل هذا العدد من المصلين ، ومعبد «مقام موسى بن ميمون» الذى يقع فى زقاق ضيق بحارة اليهود ، ومعبد ابن عزرا فى الفسطاط بمصر القديمة والذى ترجع أهميته إلى أكتشاف وثائق «الجينزا» الشهيرة التى تسجل تاريخ اليهود فى مصر .

والجدير بالذكر أنه فى الفترة الأخيرة فى يناير ١٩٨٩ أفتتحت مكتبة التراث اليهودى فى المبنى الذى يضم المعبد الاسماعيلى ، وهى مكتبة تضم أكثر من عشرة آلاف كتاب باللغة العبرية ، ولا يوجد مثيل لها فى المنطقة بالنسبة لأهميتها الثقافية . كذلك فإنه سيتم افتتاح مكتبة أخرى للتراث اليهودى فى عام ١٩٩١ ستكون ملحقة بمبنى معبد «الياهو هنّابى» بشارع النبى دانيال فى مدينة الاسكندرية لتكون المكتبة الثانية على غرار تلك الموجودة فى «المعبد الاسماعيلى بالقاهرة» . (٢٥)

وقد كان لليهود مقابرهم الخاصة . ففى القاهرة توجد مقابرهم بالبساتين . وفى الاسكندرية توجد مقابر لليهود أولتها الطائفة اليهودية عناية كبيرة وقامت بتوسيعها فى عام ١٩٤٨ . وفى

عواصم الاقاليم التى وجدت فيها أقليات يهودية مثل طنطا والمنصورة ودمنهور وغيرها ، كانت هناك أيضا مقابر محدودة مكملة لاستقرارهم وقدمت لهم الحكومة المساعدات المطلوبة . (٢٦)

وقد أقامت الطائفة اليهودية بالقاهرة دعوى أمام محكمة القضاء الادارى المصرى طالبت فيها بوقف أنشاء الطريق الدائرى الجديد حول مدينة القاهرة ، والذى سيتعارض – كما تقول الدعوى – مع بعض اللحود الخاصة بمقابر اليهود ، ولأن نزع ملكية المقابر يتعارض مع الشريعة اليهودية ، كما أن نقل رفات اليهود من تلك المقابر لايتماشى مع عقيدتهم . وقد بذلت الحكومة الإسرائيلية جهودا هائلة لمنع تنفيذ هذا القرار من جانب الحكومة المصرية ، وأرسلت يوسف عوفاديا كبير حاخامات اليهود الشرقيين إلى مصر فى يوليو ١٩٨٩ ، وأرسلت وزير داخليتها لنفس الغرض ، وأثارت التجمعات اليهودية فى أوروبا وأمريكا وعرضت تعويضا قدره خمسون مليونا من الدولارات ، ولكن الحكومة المصرية رفضت هذا العرض لانه يمثل تعديا على سيادتها ، وأصرت على أن تأخذ الدعوى القضائية مجراها ، وقد انتهت المحكمة إلى قرار برفض الدعوى فى ديسمبر ١٩٩٠ .

الواقع الاجتماعى والثقافى والاقتصادى لليهود فى مصر :

عاش اليهود فى مصر حياة اجتماعية متواصلة ، وكانت أماكن استقرارهم فى مدن مصر الكبرى ، القاهرة والاسكندرية وعواصم الأقاليم . ففى عام ١٩٤٧ ، بلغت نسبة استقرارهم فى مدينة القاهرة ٦٤٪ وفى الاسكندرية ٣٢٪ ، وباقى مدن المحافظات ٤٪ وذلك من مجمل مقدار تعداد مصر العام لسنة ١٩٤٧ .

وفى عام ١٩٦٠ تستمر نفس الظاهرة ، فقد بلغت نسبة استقرارهم فى مدينة القاهرة ٦٥٪ وفى الاسكندرية ٣٢٪ وباقى المحافظات ٣ ٪ من مجمل تعدادهم العام لسنة ١٩٦٠ .

وقد استوطنت تلك الأكثرية التى عاشت فى ألقاهرة أحياء معينة فى أقسام الظاهر وعابدين ومصر الجديدة وقصر النيل ، والجمالية، والازبكية والموسكى وباب الشعرية والوايلى ، وماعدا ذلك لايوجد الا عشرات فى أماكن متفرقة ، وتقترب سكانيا من هذه الأحياء .

ومن أشهـر تلك الأماكن التى عـاش فيها اليهـود فى الـقاهرة على الاطـلاق مـا يعرف بحـارة اليهـود وكما يسـميه اليهـود «الحى الإسـرائيلى » وهو يتبع قسم الجمـالية ، وينقسم إلى

قســمين : شــياخة اليهود الربانيين ، وشــياخة اليهود القــرائين . (٢٧)

وعلى الرغم من وجود حارة اليهود فى القاهرة ، فإن الدارسين للتاريخ اليهودى فى مصر الحديثة لا يعتبرون أن ذلك يعنى بأن اليهود المصريين عاشوا فى معزل أو فى « جيتو » كما عاشــوا فى أوروبا من قبل . ويبدو أن نشأة الحارة كان عفويا وعلى أساس طبقى لا دينى ، إذ كان كل سكانهــا من الفقــراء ، أما الأغنياء اليهود فقد عاشوا فى أرقى الأحياء مثل غيرهم من أغنياء المسلمين والمسيحيين مثل الزمالك وجاردن سيتى وهليوبوليس والضواحى الراقية فى القاهرة مثل المعادى وحلوان ، هذا بالإضافة إلى اقتراب هذا الموقع من المناطق التجارية مثل الموسكى والحمزاوى ، ومن مراكز وسط القاهرة التى ينتشر بها النشاط التجارى والمالى وتتركز المعاملات العامة وأنشطة الخدمات .

ويرجع تاريخ حارة اليهود إلى عهد إنشاء حى الموسكى منذ حوالى ١٥٠ عاما . وما زالت شوارع وحارات الحى اليهودى كالعهد بها حتى اليوم ، ولا تزال شوارع الحى تحمل الأسماء التى سميت بها منذ إنشائها ، وأغلبها أسماء يهودية مثل شوارع قطاوى

وزمردة ونصير وشارع كنيسة القرائين ، وسوق الصيارف ، ومكسر الخشب ... الخ .

وقد كان سكان حارة اليهود على الدوام أقرب إلى المجتمع المصرى الحقيقى فى اللغة والتعليم والعادات حيث كانوا يتحدثون العربية ، وأدى اختلاطهم مع جيرانهم إلى أن اقتبسوا عاداتهم ، وأعطوا أبناء هم أسماء عربية (٢٨) .

وقد كانت حارة اليهود تحظى بالعديد من المعابد والمدارس والمستشفيات والمراكز الاجتماعية .

وكان مجلس الطائفة اليهودية أو الاسرائيلية كما كانوا يسمونها أحيانا ، يهتم بالخدمات الاجتماعية وخاصة الجمعيات الخيرية التى كان هدفها مساعدة المرضى والفقراء والمحتاجين ومساعدة الشباب وجمعيـات مساعـدة الفتيات الفقيرات على الزواج ومواجهة مشكلة « الدوطة » (البائنة أو المهر) ، وتنظيم برامج الرحلات الترفيهية وتوجيه أنشطة فرق الكشافة والجوالة والأنشطة الرياضية للطلائع والشباب اليهود من خلال النوادى الاجتماعية والرياضية . وبطبيعة الحـال فإن هـــذه الأنشطـة كانت مقصورة فقط على اليهود دون غيرهم (٢٩) .

ومن أبرز الظواهر الاجتماعية التى ميزت المجتمع اليهودى فى مصر ، وذلك من خلال ما كانت تتناوله الصحافة اليهودية التى كانت تصدر فى مصر عن هذا المجتمع ، ظاهرة ارتفاع الدوطة والمبالغة فيها مما جعل كثيرا من الشباب يحجم عن الإقبال عن الزواج ، وظاهـرة الزواج المختلط ، أى زواج اليهودى أو اليهودية من الأجانب ، وما يترتب عليها من مشاكل تتصل بمصير الأطفال الذين يولدون من هذا الزواج فاقدين للهوية سواء الدينية أو الاجتماعية ، وكذلك ظاهرة تفشى رذيلة الزنا بين الطائفة بسبب العزوف عن الزواج بين الشباب ، وعدم إشباع النساء اليهوديات لرغبات الرجال اليهود الغريزية ، وظاهرة اختلاط الجنسين وممارسة الرقص بين الجنسين باعتباره شيئا مذموما ومحرما دينيا ومخلا بالأدب والتقاليد الموروثة ... الخ (٣٠) .

وإذا كانت الديانة اليهودية ، فى جوهر الأمر ، ليست إلا الشكل الدينى للجيتو اليهودى التقليدى الذى يحقق سلطة الأغنياء على أبناء دينهم فى كل طائفة ، فإن المجتمع اليهودى فى مصر لم يكن استثناء من هذه القاعدة .

فهناك اتفاق بين الباحثين فى التاريخ اليهودى الحديث فى مصر ، حول التركيب الاجتماعى للطائفة وكيف أنها تكونت من ثلاث طبقات محددة ومتميزة : طبقة عليا أو أرستقراطية ، تتألف من الأسر الغنية وترتبط بالارستقراطية المصرية الحاكمة ، وطبقة وسطى تتألف من التجار والمهنيين الذين كانوا فى معظمهم من المهاجرين الجدد ، وطبقة دنيا تتألف فى معظمها من اليهود المصريين ، ولاسيما سكان حارة اليهود ، ويعمل معظم أفرادها فى الحرف والصناعات الصغيرة (٣١) .

وبالرغم من اعتراض دكتور شلش على هذا التقسيم ، على اعتبار أن كلمة « طبقة » لا تنطبق بدقة على التركيب الاجتماعى للمجتمع اليهودى فى مصر ، لأن هذا المجتمع اليهودى كان يبرز كقوة اجتماعية واحدة متماسكة فى ظل نظام من التكافل الاجتماعى ، يأخذ من الأثرياء لصالح الفقراء ، بحيث أنه عدد من كانت تساعدهم مؤسسات الطائفة لم يزد عن أربعة آلاف شخص مما أدى إلى أن اليهود فى مصر لم يعرفوا الفقر المدقع . (٣٢) ، فإن التمييز بين مستويات الحياة الاجتماعية والاقتصادية ليهود مصر ، كان يخلق بالفعل تنوعا طبقيا واضحا وملموسا ، على نفس

النحو الذى كان قائما فى المجتمع المصرى ، بالرغم من أن المستوى العام لحياة اليهود فى مصر كان أعلى من نظيره فى المجتمع اليهودى وخاصة بين الطبقتين المتوسطة والفقير . والدليل الآخر على صدق مفهوم الطبقة بالنسبة للواقع الاجتماعى ليهود مصر ، أن حارة اليهود التى كانت تضم أفقر الطبقات اليهودية ، كانت لفترة طويلة بمثابة المورد الرئيسى للصعود الطبقى والثراء الفاحش ولظهور العديد من الأسماء التى لمعت فى سماء الارستقراطية اليهودية مثل أسرة هرارى وقطاوى وموصيرى ومنشة وغيرها ، مع نمو الفرص الاقتصادية وزيادة الثراء الذى يقودهم إلى سكن الأحياء الراقية مثل جاردن سيتى والزمالك وهليوبوليس والمعادى وحلوان التى كانت مطمحا غاليا لأبناء الاسر اليهودية المتوسطة (كما سنرى فى رواية «لاتتركونى هنا وحدى») .

ويرى ش . ينعام الباحث الإسرائيلى ، أن التركيب الاجتماعى الاقتصادى لليهود فى مصر كان يشبه إلى حد كبير البناء «المعتاد» للشتات اليهودى : تركز حاسم فى التجارة واشتراك كبير فى النشاط المالى ونسبة عالية فى المهن الحرة (على رأسها العمل فى المحاماه) . ويرى كذلك أنه بالرغم من أن معظم يهود مصر كانوا من

أبناء الطبقات الفقيرة ، فإن كثيرين منهم كانوا يعدون من الموسرين، وأن مجموعة صغيرة منهم قد وصلت إلى حد الثراء الفاحش ، وعدت من دوائر «الطبقة الأرستقراطية » المصرية ، وحمل عدد منهم لقب « باشا » و« بك » ووصلوا إلي عضـوية مجلس النواب . (٢٣)

وفى ظل هذا التنوع الطبقى ظل سكان حارة اليهود ، كما ذكرت من قبل ، أقرب إلى المجتمع المصرى الحقيقى فى اللغة والتعليم والعادات ، فى حين كانت الأسر الأرستقراطية والمتوسطة تنفصل شيئا فشيئا عن ذلك المجتمع ، وذلك لأسباب عديدة .

لقد كانت السمة الرئيسية التى تميز أبناء هاتين الطبقتين هى عدم التقيد بعادات وتقاليد اليهود المعروفة سواء الدينية منها أو الاجتماعية ، والعزوف عن استعمال العبرية والاستفادة من الواقع المصرى اجتماعيا وثقافيا والاقتراب الكامل من الثقافة الغربية ، وبصفة خاصة الفرنسية لغة المصالح الأجنبية من جهة ولغة الطبقة الراقية من جهة ثانية .

وتفسر عادة أهارونى فى روايتها «الخروج الثانى» هذا الأمر بقولها : «ان اليهود يوازنون بين الغرب والشرق ، بين الثقافتين :

الفرنسية والانجليزية من جهة ، والقيم اليهودية والصهيونية من جهة أخرى . ولم يكن الأمر متعمدا وإنما فرضته الظروف المحيطة باليهود فى مصر ، فالحكومة المصرية لم تشأ أن يكونوا مصريين ، فاضطروا إلى التوجه نحو الثقافة الأوربية ، التى كانت متاحة وقتها فى مصر . لقد اختار اليهود الثقافة الفرنسية بعد افتتاح قناة السويس عام ١٨٦٩ ، وأقامة شبكة مدارس الليسيه الفرنسية فى مصر ، بهدف تخريج الإداريين والموظفين فى شركة القناة وغيرها من المصالح الفرنسية .. فأصبحت اللغة الفرنسية اللغة الأم عند يهود مصر واللغة الأولى في المدرسة اليهودية ، فى حين أصبحت الأنجليزية لغة ثانية تليها العبرية فالعربية . ومن طريف ما يلاحظ أن التقدم الأوروبى كان فى كثير من البيوت (اليهودية) راية رفعتها الأم ، فى حين كان الأب المسئول عن الرفاهية الاقتصادية والتعامل مع المصريين ، يميل إلي التقاليد الشرقية .. وهكذا أصبحت الطائفة اليهودية فى مصر طائفة عصرية غربية التوجه ، وصحب هذا التغريب اليهودى مد من النشاط الغامر ، فى مجالات عديدة اجتماعيا وثقافيا واقتصاديا .. ومن الأشياء الطريفة التى تمثل هذا الوضع فى المجال الاقتصادى ، أن منطقة الحمزاوى ، مركز

تجارة الأقمشة كانت تغلق أبواب محلاتها أيام السبت حتى عام ١٩٤٨ لأن اليهود لا يعملون يوم السبت . (٢٤)

ويرى موشيه ليفيشتش عند حديثه عن هذه الظاهرة بين يهود مصر ، أنها تجلت فى عدة مظاهر :

١ – روح التسامح الدينى ، وعلى الأخص من جانب المسلمين تجاه اليهود .

٢ – تغير الرداء التقليدى لليهود المصريين .

٣ – الزواج فى سن متأخرة .

٤ – الزواج المختلط .

٥ – ضعف المحافظة على الشرائع والتقاليد اليهودية .

٦ – تحسن ملموس فى الوضع الاقتصادى لليهود .

وبطبيعة الحال فإنه لا يمكن فهم تعلق اليهود بالثقافة الغربية ، والتى ارتبطت بعنصرين تاريخيين هما : – هجرة يهود شرق أوربا لمصر (١٨٨٢) ، والاحتلال الأنجليزى لمصر ، إلا أنه تأكيد للطبيعة اليهودية التى تسعى لعدم الاندماج الثقافى والاجتماعى فى البلدان التى تهاجر إليها ، ومن هنا جاءت محافظة هؤلاء المهاجرين على

أصولهم الثقافية الأوروبية ، وسعى اليهود الدائم للتعلق بأصحاب النفوذ أو السيطرة لأنهم كأقلية فى حاجة دائمة للحماية ، وكانت هذه الحماية ، تتركز أساسا فى قوى الاحتلال البريطانى والفئات الحاكمة فى مصر التى التصق بهما اليهود التصاقا وثيقا وخاصة فى مجال المصالح الاقتصادية ، وهى قضية عالجها إحسان عبد القدوس من خلال شخصية لوسيان هنيدى فى روايته «لاتتركونى هنا وحدى» كما سنرى فيما بعد .

وقد كان لهذا التوجه الغربى بين أبناء الطبقة الوسطى والارستقراطية من يهود المجتمع المصرى أثره على وجود ظاهرة الانعزال عن المجتمع المصرى سواء المسلم أو المسيحى ، بسبب اقتصار المؤسسات اليهودية والنوادى والمدارس والجمعيات الخيرية والمستشفيات على اليهود دون غيرهم من أبناء المجتمع المصرى بالاضافة إلى أن المؤسسات الاقتصادية التى أسسها اليهود كاد أن يقتصر العمل فيها على اليهود .

ولم يكن شائعا بين أبناء هاتين الطبقتين وجود صداقة أو تزاور مستمر بين أسرة يهودية وأخرى غير يهودية ، حيث أن الصلة كادت أن تكون غير موجودة الا فى الأمور العامة المشتركة . وكان اتصال

اليهود بغيرهم من المصريين فى الغالب يتم فيما يخصهم ويفيد مصالحهم مثل التسويق التجارى وأعمال البيع والشراء والأنشطة العامة التى تعود بالفائدة على اليهود .

وقد أدى هذا الأمر إلى أن أبناء المجتمع المصرى كونوا انطباعا عاما عن صفات اليهود وسلوكهم بأنهم يتصفون بالأنانية والانتهازية واغتنام الفرص والمكر . وقد زادت حدة هذا الانطباع بعد أن أبدى كثيرون من اليهود تعاطفهم مع الحركة الصهيونية وهجرة أعداد كبيرة منهم إلى إسرائيل ، بالرغم من أن المجتمع المصرى هيأ لهم كل فرص النمو والعيش والأمن فى دعة وسلام حتى عام ١٩٥٦ حيث أعقب العدوان الثلاثى هجرة أغلب اليهود من مصر ، سواء إلى أوروبا أو إلى إسرائيل . (٣٦)

وإذا كنا قد انتهينا إلى أن اليهود فى مصر ، لم يعيشوا فى جيتو اجتماعى ، على اعتبار أن سكان حارة اليهود كانوا جزءا من نسيج المجتمع المصرى من حيث اللغة والعادات والتقاليد المصرية ، وعلى اعتبار أن أبناء الطبقة المتوسطة عاشوا فى أحياء متناثرة مثل الظاهر ومصر الجديدة وعابدين وغيرها وسط أبناء الشعب المصرى ، وان تميزوا عنهم بارتباطهم الثقافى باللغة الفرنسية

والعادات الغربية ، مما عزلهم اجتماعيا عن الاختلاط بالمصريين المحافظين على تقاليد الشرق المحافظة ، فإنه يمكن القول أيضا بأن اليهود لم يعيشوا فى «جيتو ثقافى» لأن المجتمع المصرى لم يعتبر اليهود جالية أجنبية بل اعتبرهم مصريين إعتنقوا الدين اليهودى.

ولذلك فقد نشط اليهود فى المجال الثقافى وألفوا العديد من المؤلفات العربية ، وأحيانا بالعبرية وبرزت بينهم أسماء أخذت نصيبا من الشهرة فى المجال الثقافى المصرى أمثال يعقوب صنوع الذى يعتبره الكثيرون رائد المسرح المصرى الحديث ، ومراد فرج المحامى الذى ألف عددا كبيرا من الكتب الأدبية والقانونية منها : الشعراء العرب اليهود ، وملتقى اللغتين العبرية والعربية ، ومقالات مراد ، وديوان مراد ، وهو أول ديوان شعر لشاعر يهودى بالعربية فى العصر الحديث ، وسعد يعقوب المالكى وغيرهم . وقد أسس اليهود «جمعية مصر للدراسات التاريخية اليهودية» (عام ١٩٢٥) بهدف دراسة التاريخ والأدب اليهوديين فى مصر ، وكان نشاطها يتوزع بين المحاضرات ونشرها .

ولم يقتصر النشاط الثقافى لليهود على الأدب والبحث والفكر وأنما تعداه إلى الفنون ولاسيما الموسيقى والمسرح والسينما . وقد برزت فى هذا المجال أسماء يهودية عديدة مثل : داود حسنى (دافيد حييم ليفى) وأخوه يوسف حسنى وتلميذه زكى مراد والد ليلى مراد ومنير مراد فى مجال الغناء والتمثيل السينمائى وفيكتوريا كوهين ونجوى سالم فى مجال المسرح والممثلة السينمائية كاميليا وراقية إبراهيم ونجمة إبراهيم وغيرهم . كذلك فإنهم ساهموا فى صناعة السينما المصرية من خلال شركة «جوزى فيلم» (١٩١٥) والمخرج توجو مزراحى الذى أخرج العديد من الأفلام السينمائية التجارية فى الثلاثينيات والأربعينيات . (٣٧)

كذلك فإن اليهود فى مصر أصدروا العديد من الصحف التى تعبر عن طائفتهم وقضاياها الدينية والاجتماعية والسياسية ، وكانت تصدر باللغة العربية والفرنسية . ومن أشهر هذه الصحف : مجلة «التهذيب » (١٩٠١) ، و «الارشاد» (١٩٠٨) ، «والاتحاد» (١٩٢٤) ، و«الكليم» (١٩٤٥) وكانت لسان حال طائفة القرائين . أما الصحف والمجلات التى كانت تعبر عن عموم الطائفة اليهودية فمن أشهرها : « أبونظارة » التى أصدرها يعقوب صنوع

عـــام ١٨٧٧، و «الكوكب المصرى» (١٨٧٩) . و «التهذيب» (لسان حال جمعية بركوخبا الصهيونية ، عام ١٩٠١) ، و«مصر» (١٩٠٤) و«الشمس» (١٩٣٤) و«التسعيرة» (١٩٤٤) ، و«المصباح» (١٩٤٦) و«الصراحة»(١٩٥٠) .(٣٨)

وبالاضافة إلى هذا النشاط فى المجال الثقافى فإن النشاط الاقتصادى لليهود فى مصر كان أكثر وضوحا من خلال سلسلة هائلة من الأنشطة الاقتصادية فى مجال البنوك والشركات الصناعية وشركات التأمين وبنوك التسليف العقارى وصناعة حلج ونسج القطن وصناعة السكر والدخان غيرها ، وبرزت فى هذا المجال أسماء للعديد من أقطاب المال اليهود مثل : سوارس وقطاوى ، وشيكوريل ، وعاداه ، ومنشه ، وأوركو وجاتنيو ، وشملا ، وعدس ، وماتوسيان ، وهرارى ، وموصيرى ، وبتشوتو ، وغيرهم ، وقد نال معظمهم رتبة الباشوية تقديرا لخدماتهم .

وبالرغم من أن اليهود قاموا بدور بارز فى الحياة الأقتصادية فى مصر ، فانهم لم يتدخلوا فى الشئون السياسية المصرية كطائفة ، لأن قسما كبيرا منهم كان يحمل جنسيات أجنبية ، ولكنهم كأفراد أدوا بعض الأدوار فى الحياة السياسية كنواب فى البرلمان

وكمسئولين فى القصر . وقد بلغ اسهام اليهود فى الحياة السياسية المصرية القمة بتعيين أول وزير يهودى فى تاريخ مصر الحديث ، وهو يوسف قطاوى باشا الذى شغل منصب وزير المالية فى حكومة سعد زغلول عام ١٩٢٤ ، ثم أختير وزيرا للمواصلات فى حكومة أحمد زيور باشا عام ١٩٢٥ . وقد شهد البرلمان المصرى نوابا أمثال يوسف قطاوى باشا وابنه رينيه قطاوى ، والحاخام ناحوم أفندى ، ويوسف بتشوتو ، ويوسف روبيكيوتو (٣٩) .

ويمكن القول بأن وضع اليهود فى مصر قد تعرض لتغيرات واضحة ارتبطت بالتغييرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى وقعت فى مصر بسبب النشاط الصهيونى المتزايد فى مصر ، وإعلان قيام دولة إسرائيل ، ونشوب سلسلة الحروب المتوالية بعد ذلك عام ١٩٥٦ ، ١٩٦٧ ، ١٩٧٣ ، حيث أن اليهود المصريين نتيجة للموقف الرسمى الحساس تجاه تزايد النشاط الصهيونى الإرهابى فى مصر ، وتجاه إسرائيل والموقف الشعبى السلبى تجاه اليهود فى مصر ، بدأوا فى الهجرة على ثلاث دفعات كبيرة (١٩٤٨ ، ١٩٥٦ ، ١٩٦٧) على التوالى بحيث لم يتبق منهم فى مصر سوى ٣٠٠ يهودى فقط ، وفق تعداد ١٩٧٢ ، وتقلص عددهم إلى ١٠٠ يهودى حاليا .

وبالرغم من الموقف الرسمى المعادى لإسرائيل منذ عام ١٩٤٨ وحتى محادثات السلام بين مصر وإسرائيل فى عام ١٩٧٨ ، فإن هذا العداء لم يمس حقوق اليهود فى مصر ، وإذا كان المثقفون المصريون قد غيروا موقفهم تجاه إسرائيل منذ عام ١٩٤٨ ، فإنهم لم يغيروه تجاه يهود مصر ، وكان للتيار الذى يفرق بين اليهودية والصهيونية السيادة داخل مجال الفكر والثقافة .

ونخلص من هذا إلى أن ظهور إسرائيل على مسرح المنطقة العربية ، قد أثر فى وضع اليهود فى مصر – وفى الدول العربية الأخرى أيضا – تأثيرا بعيد المدى ، خلق قلقا عندهم لحساب إسرائيل بالهجرة إليها ، ولحساب غيرها بترك مصر إلى بلاد أخرى ، ولذلك فلم يكن من السهل على الموقف الرسمى ، والموقف الشعبى منهم أن يعزلا العداء لإسرائيل عن العطف على اليهود .

وأخيرا فإنه بالرغم من توجهات الدراسات التى قام بها الصهاينة عن تاريخ الطائفة اليهودية فى بلاد المشرق الإسلامى والتى اتسمت بالتعصب ، ومحاولة التركيز على إبراز ظاهرة أبدية ظاهرة الاضطهاد التى عانى منها اليهود ، فإننا نلاحظ أن غالبية الباحثين فى تاريخ اليهود فى مصر ، بالذات ، يؤكدون على حقيقة

ثابتة ، وهى أن اليهود لم يعانوا فى مصر من أى اضطهاد ملموس، وأنهم عوملوا بروح من التسامح والمودة وحسن الجوار وسط المصريين ، دون أى تفرقة بسبب عامل الدين . وتشهد على ذلك ، الباحثـة اليهودية التى تطلق عـلى نفسهـا اسم « بنت النيل » بت هيئور فى دراستها عن « يهود مصر » (يهودى مصرايم) حيث تقول فى مقدمة كتابها : -

« لقد عانى اليهود فى مصر من الاضطهاد أقل مما عانوه فى سائر البلاد التى استعربوا فيها . إن مصر هى بلد الحضارة القديمة ، وكانت لفترات طويلة مركزا لحكمة الأقدمين وبؤرة للحضارات . لقد كانت منفتحة على العالم الخارجى ، ومنحت الشعوب الأجنبية بسخاء من إرثها الروحى كما أنها هى الأخرى ازدادت ثراء من علوم الآخرين . وعلاوة على ذلك ، فإن حب السلام المغروس فى طابع الشعب المصرى حال بينه وبين الأحداث العنيفة والوحشية على غرار تلك التى سودت صحف تاريخ الكثير من الأمم الأخرى . وإذا ما تجاوز المصرى فى بعض الأحيان حدوده فإن هذا يحدث بسبب دفع السياسيين والمتعصبين من رجال الدين ولكنه كان دائما فى نهاية الأمر يظهر روح التسامح والمشاعر الإنسانية أكثر من أبناء الطبقة الحاكمة له » (٤٠) .

وترى بت هيئور فى دراستها التى صدرت بعنوان « الذميون اليهود والمسيحيون فى ظل الإسلام » أن موجة التسامح التى سادت علاقة الشعوب الإسلامية والعربية باليهود اعتبارا من بداية القرن التاسع عشر ترجع إلى مجموعة من العوامل يمكن إيجازها فيما يلى : –

١ – الاحتياج إلى المساعدة الفنية والعسكرية من الغرب كضرورة حيوية لاستمرار السلطنة العثمانية حيث نجحت فرنسا وانجلترا والنمسا فى أن تفرض على السلطان تصريحا يعترف فيه بالحقوق المتساوية لكل رعاياه تجاه القانون (١٨٥٦) ، وحدوث نفس الشئ بسهولة فى مصر لاحتياج محمد على لمساعدة فرنسا الاقتصادية والعسكرية .

٢ – حدوث صراع بين الحركة الليبرالية الإسلامية التى تسعى إلى تحديث القوة العسكرية الرسمية وبين الحركة الرجعية المرتبطة بالاصولية الإسلامية ، الأمر الذى أدى إلى حدوث اضطرابات دموية ضد المسيحين واليهود فى عدد من البلاد الإسلامية ، باستثناء مصر التى كان محمد على هو الذى قرر بنفسه الاصلاحات فى هذا المجال وطبقها ، حيث سـ ت مصر منذ

بداية عصر التحديث وألغت عدم المساواة بين الأديان وأعطت لبعض البلاد المسيحية فى أوروبا وبالذات لروسيا المثل فى الكيفية التى يمكن أن يكون عليها المجتمع الإسلامى التقدمى والليبرالى .

٣ - تشجيع الدول الأوروبية للقومية المحلية (العثمانية أو العربية) فى الشرق ، سعيا لتشجيع هذه الدول على فصل الدين عن السياسة وتمهيد الطريق للعتق الذاتى للرعية ، وهو ما يفسر حماس المسيحيين فى لبنان وسوريا للقومية العربية ، لأنها كانت سبيلا نحو العلمانية ومساواة الحقوق بين المواطنين بغض النظر عن دينهم الأمر الذى يلغى مفهوم «الذميين» الإسلامى ، بالرغم من أن تداخل الحدود بين الإسلام والعروبة قد دفع المسيحيين إلى طريق مسدود من الناحية الايديولوجية(٤١) .

ويؤكد هذه الظاهرة الفريدة ، ظاهرة التسامح التى تمتع بها اليهود فى مصر آبان إقامتهم فيها فى العصر الحديث ، الكاتب الإسرائيلى (المولود فى الاسكندرية ، عام ١٩٤١ ، والذى غادرها فى عام ١٩٥١ وهو فى سن العاشرة) ، اسحاق جورمزانو جورن ،

الذى سجل انطباعاته وذكرياته عن هذه الفترة من حياته فى رواية بعنوان «صيف اسكندرانى» بعد أن عاد إليها مرة أخرى بعد توقيع معاهدة السلام بين مصر وإسرائيل . يقول جورن فى معرض حديثه عن روايته :

«إن القاهرة هى المدينة الوحيدة التى عاش بها اليهود (سفاراد وإشكناز) جنبا إلى جنب مع أهل القاهرة وسكان حارة اليهود الذين عاشوا أجيالا متعاقبة وكونوا من أنفسهم ما سمى بالطائفة اليهودية فى القاهرة ووجدت بعد ذلك طائفة يهودية أخرى فى الاسكندرية أيضا»(٤٢) .

ويقول فى معرض تأكيده أيضا - مرة أخرى - لتأثر اليهود المصريين بالاندماج الاجتماعى بالمصريين :

«وعند قدومهم لإسرائيل احتفلوا بكل الأعياد التى كانوا يعرفونها يهودية كانت أو مسيحية ، حتى أعياد المسلمين أخذوا منها»(٤٣) .

ومرة أخرى يؤكد هذه المشاعر التى حملها فى نفسه عن حياته فى الإسكندرية ، وهو ما زال طفلا بعد :

«ولكن المعجزة حدثت و «روبى» بطل قصصى عاد لمصر ، بل عاد لطفولته وللاسكندرية ، عاد إلى الأماكن التى لا تنسى والتى تملأ أركان حياتى وسطور قصصى إلى هذا اليوم . عاد لذكريات الجد والجدة ، الجدة الذكية الممتلئة بالحياة التى عرفت معنى الحياة وعلمتنى مبادئها الجميلة ، هذه الشخصية الشعبية التى لا مثيل لها والتى كانت هى بمثابة حلقة الاتصال بين يهود مصر وبين الشعب المصرى . إن الصفات التى أخذها يهود مصر من الشارع المصرى كثيرة جدا . لقد أخذوا روح الدعابة وملكة التجارة وسمات الذكاء والقدرة على قلب أحرج اللحظات إلى نكتة جميلة» (٤٤) .

لقد كان اليهود المصريين فى تلك الفترة بالفعل جزءا من النسيج المصرى الذى كان يجمع أبناءه على اختلاف معتقداتهم الدينية تحت رايته دونما تفرقة ، إلى أن قلب قيام دولة إسرائيل كافة موازين التسامح المصرى تجاه اليهود .

● مراجع الفصل الثالث

(١) من الدراسات التى صدرت عن اليهود فى مصر فى العصر الحديث :

١ – غنيم . أحمد محمد ، وأبو كف . أحمد : اليهود والحركة الصهيونية فى مصر ، كتاب الهلال ، يونيو ١٩٦٩ .

٢ – نصار . سهام عبد الرازق : صحافة اليهود العربية فى مصر ، رسالة ماجستير ، كلية الاعلام ، جامعة القاهرة ١٩٧٨ ، وقد نشرت فى كتاب بعنوان : «اليهود المصريون بين المصرية والصهيونية» دار الوحدة ، بيروت ١٩٨٠ .

٣ – عبد الرحمن . عواطف (دكتورة) : الصحافة الصهيونية فى مصر (١٨٩٧ – ١٩٤٥) ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

٤ – شلش . على (دكتور) : اليهود والماسون فى مصر (دراسة تاريخية) ، الزهراء للإعلام العربى ، القاهرة ١٩٨٦ .

٥ – أحمد . نبيل عبد الحميد سيد (دكتور) : الحياة الاقتصادية لليهود فى مصر (١٩٤٧ – ١٩٥٦) مكتبة مدبولى ، القاهرة ١٩٩٠ .

٦ – حسن . زين العابدين محمود (دكتور) : مصر فى الأدب العبرى الحديث ، دار الثقافة القاهرة ١٩٨٨ .

٧ – هـــارون . شـــحاته : يهودى فى القاهرة ، دار الثقافة الحديثة ، القاهرة ١٩٨٧ .

(٢) ليفيشتش . موشيه : تاريخ يهود الشرق والغرب فى العصر الحديث (تولدوت يهودى مزراح أو معاراف بزمن هيحاداش) ، دار نشر أور عام ، تل أبيب ١٩٨٧ ، الباب العاشر ، ص ١٥٠.

(٣) شلش . على (دكتور) : اليهود الماسون فى مصر (دراسة تاريخية) ، الزهراء للإعلام العربى القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص ٥٣.

(٤) نفس المرجع ، ص ٥٤ ، ٥٥ .

(٥) راجع .: Bulletin of the Jsraeli Academic in Cairo, on 10, July, 1988, P. 28

(٦) راجع : حسن . زين العابدين محمود (دكتور) : مصر فى الأدب

العبرى الحــديث ، دار الثقافة للنشــر ، القاهرة ١٩٨٨ ، الباب الثانى .

(٧) شلش . على (دكتور) : المرجع السابق ، ص ٩٤ .

(٨) كوهين حييم : اليهود فى بلاد الشرق الأوسط فى العصر الحديث (هيهوديم بأرتسوت همزراح هتيخون بيمينو) ، الجامعة العبرية بالقدس ، ١٩٧٢ ، ص ٥١ .

(٩) شلش . على : المرجع السابق ، ٩٤ .

(١٠) نفس المرجع .

(١١) كوهين . حييم : المرجع السابق ، ص ٥٣ .

(١٢) شلش . على : المرجع السابق ، ص ٣٦ .

(١٣) ينعام . ش : «جماعة شعب إسرائيل فى الدول العربية (كيبوتسى يسرائيل بمدينوت عاراف) ، مجلة «متسودا» ، ص٩٤ .

(١٤)

(١٥) كوهين . حييم : المرجع السابق ، ص ٥٤ .

(١٦) «من هم اليهود العرب – يهود من مصر» مجلة «المجلة» العدد ٤٦٥ ، ١٩٨٩/١٠/٤ ، مقابلة مع سليمان مراد ، ص ٢٧ .

(١٧) كوهين . حييم : المرجع السابق ، ص ٥٥ .

(١٨) سيطون . دافيد : طوائف اليهود السفارديم فى العالم فى العصر الحديث (عبرى) ، دار نشر لجنة طائفة السفارد القدس ، ١٩٧٤ ، ص ٦٥ .

(١٩) من هم اليهود العرب – يهود من مصر : المرجع السابق .

(٢٠) أحمد . نبيل عبد الحميد سيد : المرجع السابق ، ١٦٣ – ١٦٧ .

(٢١) من هم اليهود العرب – يهود من مصر : المرجع السابق ، ص ٢٤ .

(٢٢) أحمد . نبيل عبد الحميد سيد : المرجع السابق ، ص ١٦٧ ، عن صحيفة الكليم فى ١ / ١١ / ١٩٥٥ .

(٢٣) نفس المرجع ، ص ٧١ – ٧٨ .

(٢٤) نفس المرجع ، ص ١٧١ – ١٧٢ .

(٢٥) عن محاضرة للاستاذ النبوى سراج (مسئول التراث اليهودى فى مصر) بهيئة الآثار المصرية ، ألقاها بكلية الآداب جامعة عين شمس ديسمبر ١٩٩٠ .

(٢٦) أحمد . نبيل عبد الحميد سيد : المرجع السابق ، ص ١٨٢ ، ١٨٣ .

(٢٧) أحمد . نبيل عبد الحميد سيد : المرجع السابق ، ص ٨٧ – ٨٨ ، عن صحيفة الشمس العدد ٦٦ فى ٢ / ١ / ١٩٤٨ .

(٢٨) نصار .سهام : اليهود المصريون بين المصرية والصهيونية ، دار الوحدة ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص ١٤ .

(٢٩) راجع : أحمد . عبد الحميد نبيل سيد : المرجع السابق ، ص ٨٨ – ١٢٤ .

(٣٠) نفس المرجع ، ص ٩٦ – ١١١ .

(٣١) شلش . على (دكتور) : المرجع السابق ، ص ١٣٩ .

(٣٢) نفس المرجع .

(٣٣) ينعام . ش : المرجع السابق ، ص ٩٣ – ٩٤ .

(٣٤) نفس المرجع ، ص ٤٢ – ٤٣ .

(٣٥) ليفشيتش . موشيه : المرجع السابق ، ص ١٥٩ .

(٣٦) أحمد . نبيل عبد الحميد سيد (دكتور) : المرجع السابق ، ١١٢ – ١١٤ .

(٣٧) شلش . على (دكتور) : المرجع السابق ، ص ١٤٢ – ١٤٣ .

(٣٨) راجع : نصار . سهام : المرجع السابق ، ص ١٧ – ٢١ .

(٣٩) نفس المرجع .

(٤٠) بت هيئور : «يهود مصر» (يهودى مصرايم) ، سفريات معاريف والمؤتمر اليهودى العالمى ، تل أبيب ، ١٩٧٤ ، ص ١٢ . صدرت لبت هيئور دراسة بعنوان «الذمى : اليهود والمسيحيون فى ظل الإسلام» باللغة الفرنسية عام ١٩٨٠ ، وقد ترجم للعبرية وصدر فى إسرائيل عام ١٩٨٦»

(٤١) بت هيئور : الذميون اليهود والمسيحيون فى ظل الإسلام ، ترجمة عبرية أهارون أمير ، دار نشر كنة ، القدس ، إسرائيل ١٩٨٦ ، الفصل الرابع ، ص ٨٦ – ٩١ .

(٤٢) جورن . اسحاق جورمزانو : ذكريات حول الاسكندرية ، نشرة المركز الأكاديمى الإسرائيلى ، العدد ٢٢ ، يوليو ١٩٨٩، ص ٥٧ . وراجع أيضا : حسن . زين العابدين محمود : مصر فى الأدب العبرى الحديث ، دار الثقافة ، القاهرة ١٩٨٨ ، ص ١٥٠ – ١٥٥ .

(٤٣) نفس المرجع .

(٤٤) نفس المرجع ، ص ٥٨ .

الفصل الرابع

بين ملامح الواقع اليهودى المصرى فى الاربعينيات فى قصص إحسان ومحاور رؤيته للشخصية اليهودية

١ - ملامح الواقع اليهـــودى المصـــرى فى الاربعينيـات فى قصص إحســـان :

ذكرنا من قبل أن مرحلة المعايشة والاقتراب المباشر من المجتمع اليهودى فى مصر كان لها أثر كبير فى ذلك الاهتمام الذى أولاه إحسان للكتابة عنه . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن هذا الاقتراب كان له دور فعال فى تلك الملاحظات الدقيقة التى حفلت بها أعمال إحسان عبد القدوس عن ذلك المجتمع . لقد احتك إحسان عبد القدوس باليهود فى حارة اليهود ، وسجل بدقة ذلك الطابع المميز لتلك الحارة ، التى لم تكن حيا يهوديا مغلقا على غرار الجيتوات اليهودية فى أوروبا ، وكانت بمثابة جزء لا يتجزأ من نسيج الحياة فى المجتمع المصرى الذى كان يجمع كل أبنائه على اختلاف معتقداتهم الدينية تحت رايته دونما تفرقة أو تعصب :

ونحن نقرأ أولى ملاحظاته التى تسجل تلك الحقيقة فى قصته «أين صديقتى اليهودية» حيث يقول : «كانت الأحياء تجمع فى سلام بين كل الأديان ، المسلمين ، والأقباط واليهود ، وكثير من الأحياء كانت تجمع بين كل الأديان ، وبرغم احتفاظ أهل كل دين بشخصيته الاجتماعية القائمة بذاتها ، لم تكن تقوم بينهم معارك حتى حارة اليهود» (أين صديقتى اليهودية ، ص ١٠) .

ويسجل إحسان عبد القدوس ذكرياته عن حارة اليهود ، عندما عمل وهو فى مرحلة الدراسة الثانوية فى محل لوالد صديق له فى حى الموسكى بالقرب من حارة اليهود ، وكيف أن أحد اليهود من أهالى حارة اليهود كان يعمل فى هذا المحل :

«وقد عشت طويلا قريبا من حارة اليهود ..كان لى صديق من أيام الدراسة الابتدائية يملك والده دكانا لبيع الثياب فى شارع الموسكى ، ويسكن فى كوم الشيخ سلامة المتفرع من نفس الشارع قريبا جدا من حارة اليهود وكنت أقيم مع صديقى فى بيته أياما لنذاكر دروسنا معا . وكنت أحيانا فى أيام الأجازات أنزل معه إلى دكان والده وأعمل معه فى استقبال الزبائن ، وفى قياس البدل الرجالى على أجساد المشترين وحارة اليهود بجانبنا . يخرج أهلها

فى الصباح ويعيشون بين كل أهالى وتجار الموسكى والحوارى المحيطة به .. وكان بين موظفى دكان والد صديقى يهودى من أهالى حارة اليهود» (أين صديقتى اليهودية ص ١٠) .

إن هذا الانصهار اليهودى فى واقع المجتمع المصرى ، لم يكن انصهارا نابعا من ظروف تاريخية على غرار ما حدث فى غرب أوروبا فى عصر التنوير الأوروبى ، عندما انطلقت دعوة موسى مندلسون رائد حركة التنوير اليهودية (الهسكالاة) لإسقاط أسوار الجيتو فى منتصف القرن الثامن عشر والخـروج إلى الحيـاة الرحبة ، وإلى عالم الثقافة العلمانية الأوروبية ، والتشبه بالأوروبيين فى سلوكهم وأزيائهم والتخلى عن الخصوصية القومية اليهودية ؛ بل كان انصهارا نسجته الأيام من خلال مغزل التسامح الفطرى الذى جبل عليه الإنسان المصرى عبر تاريخه . إن أكثر اليهود الذين كانوا يعيشون فى حارة اليهود فى مصر ، يعود أصلهم إلى اليهود الذى قدموا إلى مصر من فلسطين قبل الميلاد بألف وستمائة عام ، وكانوا يتحدثون العربية ، وأدى اختلاطهم مع المصريين إلى اقتباسهم لعاداتهم الاجتماعية ، لدرجة أن كثيرين منهم كانوا يطلقون على أبنائهم أسماء عربية» (١) . لذلك ، فإنه فى ظل هذا

التسامح ، وفى ظل هذه المعايشة المجردة من أى تعصب دينى ، لم تلق حارة اليهود فى مصر مصير حارات اليهود فى العالم عبر التاريخ : «لم تحرق وتدمر حارة اليهود فى القاهرة كما حرقت ودمرت فى جميع أنحاء العالم عبر التاريخ» (أين صديقتى اليهودية ، ص ١٠) .

ولم يكن هذا الأمر بالشئ الغريب على طبيعة الإنسان المصرى المسلم الذى تميز بحسه الحضارى التاريخى الذى يجعله يستطيع أن يفصل بين الدين والحياة .

لذلك فقد انتفت عنه الحساسية تجاه الإنسان اليهودى . ومن هنا فإن التعامل مع اليهود لم يكن يثير شيئا من الانفعال أو النفور فى نفس الأديب القاص كمعبر عن المناخ العام الذى ساد جو العلاقة بين المسلمين المصريين واليهود فى تلك الفترة : «ووقفت أمامها كالغبى .. ماذا لو كانت يهودية .. إن بين زملائى فى عملى ثلاثة من اليهود ، أحدهم رساما ، والثانى يعمل فى قسم الإعلان . والثالث فى قسم الحسابات . ولى فى القاهرة أكثر من صديق يهودى ، بل أنى عندما سكنت فى العباسية منذ عشر سنوات أحببت فتاة يهودية تسكن فى حى الظاهر» (الجاسوسة ، ص١٦٩).

وهو يعبر مرة أخرى عن حالة الامتزاج الاجتماعى وعدم الاحساس بوجود فوارق بين المسلمين واليهود المصريين فى حديثه عن أسرة جلاديس فى العباسية :

«ولم يخطر على فكرى أبداً أن أسرة جلاديس تعيش حياة اليهود وأن أسرتنا تعيش حياة المسلمين ....» (أين صديقتى اليهودية ، ص ٨ ، ٩) .

وحتى بعد أن نشبت حرب ١٩٤٨ بكل ملابساتها وانكشف القناع عن وجه الصهيونية القبيح ووضحت أهدافها فى الاستيلاء على الأرض العربية فى فلسطين ، وإقامة دولة يهودية فيها ، وعاش المجتمع اليهودى فى مصر فترة عصيبة من القلق وتوقع أن يتعرض لموجة من الانتقام والقتل على يد المصريين ، فإن هذا الحس الحضارى عند الإنسان المصرى جعله يميز بين اليهود من أبناء وطنه وبين ذلك النفر منهم الذى انساق فى تيار الدعاوى الصهيونية ، واستمر أبناء المجتمع اليهودى فى مصر ، بالرغم من وقوع حوادث بسيطة ليست ذات أهمية ، يمارس حياته التى اعتادها قبل الحرب ، بكل طبقاته الفقيــرة والغنية على حد السواء :

« وانتهى القتال دون أن ينعكس منه شئ على المجتمع اليهودى.. لقد عاشوا أياما فى قلق .. وقيل أن الاخوان المسلمين سيهجمون على حارة اليهود .. ولم يحدث .. وقيل أن طلبة الجامعة قرروا القبض على الطلبة اليهود واحتجـازهم كرهائن انتقاما من إسرائيل .. ولم يحدث .. وبدأ كل شئ يعود كما كان .. والمجتمع الارستقراطى اليهودى يعيش حياة نادى الجزيرة ويلتف أفراده من عائلة كورييل وباروخ وقطاوى وعدس حول الملك فاروق فى نادى السيارات يلعبون معه القمار ويخسرون من أموالهم له» (لا تتركونى هنا وحدى ، ص٦) .

وبعد أن قامت ثورة ١٩٥٢ ، على يد الضباط الأحرار بقيادة جمال عبد الناصر ، نجد إحسان يتناول وضع اليهود فى مصر من منطلق أن «كل شئ يتغير فى مصر» (ص ٧٨) . ويؤكد إحسان على حالة الهلع التى أصابت يهود مصر من هذه الثورة ومدى القلق الذى ألم بهم بشأن ما يمكن أن تتخذه الثورة ضدهم من إجراءات ، ومدى ارتبـــاط هذه الإجـــراءات بما يمكن أن تقوله محطة إســـرائيل عن الثورة :

«إن ما تقوله إسرائيل هو ما يمكن أن يحدد مصير اليهود فى مصر» (ص ٧٨) . «ولكن إذاعة إسرائيل متفائلة بالثورة فى مصر ..

أنها تبشر بالصلح والسلام على يد هؤلاء الضباط .. وإذاعة أمريكا أيضا متفائلة .. إن أمريكا تؤمن بأنها ثورة عاقلة» (ص ٧٨) . ولكن بالرغم من ذلك فإن عـددا كبيـرا من شـبان اليهود بدأ فى مغادرة مصر :

«إن كثيرين من شبان اليهود يهاجرون .. لم يبق فى مصر من اليهود إلا العقلاء والأغنياء» (ص ٧٨) . ولم يكن هذا الموقف نابعا من إجراء اتخذته الثورة ضد اليهود ، بل بمبادرة ذاتية منهم ، سواء بدافع القلق العام على مصيرهم ، أو رغبة فى الهجرة إلى إسرائيل : «ثم أن الثورة لم تتخذ أى إجراء ضد اليهود رغم أنه مرت أسابيع .. إنها لم تطرد اليهود ولكن اليهود هم الذين يطردون أنفسهم » (ص ٧٩) .

أو على حد قول شريف الهنداوى لناهد عن هجرة اليهود المصريين لإسرائيل :

«إن يهود مصر لم يختطفوا .. لقد اختاروا .. ومن حق كل إنسان أن يختار وطنه» (كانت صعبة ومغرورة ، ص ٣٤) .

وعندما قرر إيزاك ابن زينب اليهودية المسلمة أن يغادر مصر إلى باريس ، حاولت أمه أن تثنيه عن بغيته هذه مطمئنة إياه إلى موقف رجال الثورة من اليهود ، قائلة له :

«يابنى إن المستقبل هنا أصبح أوسع .. إن أى ثورة تفتح مجالات لعمليات أسهل وسأعطيك توكيلا لتتصرف فى كل ما أملك.. أريد أن أفرح بك .. ولا تخف .. حتى لو اعتبروك يهوديا .. انهم سيحاولون أن يثبتوا أنهم لا يعذبون اليهود» (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ٨٠) .

ومع نشوب حرب ١٩٥٦ فيما عرف بأنه «العدوان الثلاثى الغاشم» التى اشتركت فيه إسرائيل وفرنسا وانجلترا ، فإن الثورة لم تتخذ ضد اليهود أية إجراءات جماعية ، سوى اعتقال البعض منهم ، لمجرد حماية الجبهة الداخلية : «إن كثيرا من اليهود قد أبعدوا وبينهم إبراهيم سرور الذى كان حارسا للملك فاروق وعاش طوال عمره فى مصر على أنه مسلم ولو أنه يهودى . . وقد أبعد على اعتبار أن زوجته فرنسية ، ولكن لا شك أن الثورة لا تريد أن يذاع عنها أنها تبعد اليهود لأنهم يهود .. بل أن الثورة اعتقلت كثيرا من اليهود ربما اعتبرتهم جواسيس أو لمجرد حماية الجبهة الداخلية كما يقولون» (ص ١٠٦) .

ولم تكن حارة اليهود هى المنطقة الوحيدة التى يتركز فيها اليهود فى القاهرة بل كان حى الظاهر فى شرق القاهرة ، من بين

الأحياء التى اختارها اليهود من أبناء الطبقة المتوسطة للإقامة فيها : «جلاديس فتاة يهودية كانت تقيم قريبا منا فى حى العباسية» (لا تتركونى هنا وحدى ، ص٦) . وكانت فورتينية تقيم فى حى الظاهر أيضا : «كان حى الظاهر هو حى اليهود ، ولم يكن يسكن بينهم من المسلمين إلا عائلات قليلة متفرقة» (أنا حرة ، ص ٦٠).

كذلك فإن عائلة لوسيان هنيدى بطلة رواية «لا تتركونى هنا وحدى» ، وكانت تقيم هى الأخرى ، فى حى الظاهر :

« وهى عائلة متواضعة تقيم فى شقة بحى الظاهر» (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ١٠) .

ويمكننا أن نقسم اليهود من الناحية الاجتماعية إلى ثلاث طبقات :

الطبقة الأولى : وتضم عددا من الأسر الغنية المعروفة بثرائها ومركزها فى المجتمع ، وعلاقتها الشخصية بأهل البلاد من اقطاعيين وذوى نفوذ وسياسيين ، ومن هؤلاء أسر موصيرى ورولو وسوارس وهرارى ووهبة ومنشة وشيكوريل .. وغيرها . (٢) .

وقد تعرض إحسان لهذه الطبقة فى روايته «لا تتركونى هنا وحدى» مشيرا إلى أن هذه الطبقة كانت تتمتع بكل ما كانت تتمتع به الارستقراطية المصرية أنذاك ، من قوة اقتصادية ونفوذ سياسى وجاه اجتماعى . وقد تربعت عائلات هذه الطبقة على قمة الهرم الاجتماعى ، لا فى المجتمع اليهودى فى مصر ، بل فى المجتمع المصرى كله :

«وقد كان المجتمع اليهودى فى مصر أيامها هو أقوى المجتمعات . كل مراكز الثروة داخل هذا المجتمع .. وكانوا كل شئ» (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ١٣) . وهذه القوة الاقتصادية التى استطاع اليهود تحقيقها فى مصر خلال الأربعينيات يضعها إحسان عبد القدوس فى سياق التأكيد على المهارة الفطرية التى جبل اليهود عبر تاريخهم من حيث كونهم بارعين فى شق طريقهم نحو الثروة والجاه كمصدر للقوة والنفوذ :

«إن اليهود يضربون السوق بالعصا السحرية فتتفجر ينابيع الثروة من تحت أقدامهم كما ضرب موسى البحر بعصاه فانشق طريقا سهلا ممهدا تحت أقدام اليهود» (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ١٠ ، ١١) .

وهذا الطرح الذى يطرحه إحسان عبد القدوس للواقع الاقتصادى للطبقة الغنية من اليهود المصريين يكشف لنا عن إشكالية الصراع الطبقى الذى عم مجتمع اليهود فى مصر خلال هذه الفترة . لقد كانت هذه العائلات اليهودية الغنية تتعالى بثرائها على اليهود من أبناء الطبقة التى تعيش فى مستوى أقل منها :

«هذه العائلات اليهودية التى تتغطرس حتى على اليهود أنفسهم الذين يعيشون فى المستوى الأقل» (لا تتركونى هنا وحدى ، ص١١)

وبذلك يكشف إحسان عن النزعة الطبقية التى كانت تسود بنية هذا المجتمع وعلاقاته الداخلية : «إن النزعة الطبقية والغرور الطبقى داخل المجتمع اليهودى أبشع منه فى داخل أى مجتمع آخر فى مصر» (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ١٤) .

وتحت هذه الدائرة المترفعة تأتى الطبقة الثانية حيث نجد عددا لا بأس به من رجال الأعمال الأغنياء فى تجارة القطن والصيرفة والبورصة والصحافة وتجارة التصدير والاستيراد وأصحاب المحال التجارية المتخصصة . وقد كانت لهاتين الطبقتين حياتهما الاجتماعية والثقافية المنفصلة عن أهل البلاد الأصليين ، وكان معظمهم يستخدم الفرنسية لأنها كانت لغة الصالونات فى ذلك

الوقت . ولأن الاتجاه العام كان نحو الثقافة الغربية ، وخاصة الفرنسية ، فقد أثر هذا الاتجاه على منهج حياتهم اليومية حيث طرأ تغيير كبير فى عاداتهم وملابسهم وأذواقهم . (٣) .

وقد كان من المجالات التى اشتهر اليهود من أبناء هذه الطبقة بالعمل فيها ، تجارة الذهب . وتذكر مجلة «الشبان القرائين» اليهودية أن «اليهود توارثوا حرفة الصياغة وأنه جاء وقت كانت تدر فيه هذه الحرفة على أربابها الأرباح الموفورة ، لذا أقبل اليهود على صناعة وتجارة الذهب حتى أنه كان من النادر أن ترى يهوديا قرائيا قد احترف غير هذه الحرفة ، وأن حى الصاغة كان يغص بمحلات الجواهرجية المتجاورة وكانت الأغلبية من اليهود القرائين ، هذا بالإضافة إلى أنهم انتشروا فى الأحياء المختلفة أيضا مدفوعين بعاملين : وفرة الربح ، والثانى توارث الحرفة» (٤) .

وفى قصة «كانت صعبة ومغرورة» نجد أن ناهد بطلة القصة ، بعد أن اكتشفت أن شريف الجواهرجى يهوديا ، تلوم نفسها لأنها لو كانت تساءلت عن سبب اشتغاله بهذه المهنة لتوصلت على الفور إلى كونه يهوديا ، على اعتبار أن هناك ربطاً بديهياً بين هذه المهنة واليهود فى أذهان المصريين لشيوع اشتغال اليهود فى مصر بها :

« كان يجب أن أتساءل عن الأسباب التى دفعتك إلى الاشتغال بتجارة الذهب والمجوهرات .. وربما كنت عرفت من خلال هذا التساؤل بأنك يهودى .. فهى المهنة التى تجمع اليهود» (كانت صعبة ومغرورة ، ص ١٤) .

ويؤكد شريف فى معرض رده على ناهد أنه «ليس كل الجواهرجية والمشتغلين بتجارة الذهب يهودا» (ص ١٤) ، وأنه أصبح من تجار الذهب لأنه نشأ فى المهنة وتلقى أسرارها من أبيه :

« وهكذا أصبحت من رجال تجارة الذهب والمجوهرات ، لا لأنى يهودى ، بل لأنى نشأت فى هذه المهنة وتلقيت أسرارها من أبى» (كانت صعبة ومغرورة ، ص ١٥) .

ويتعلق بذيل هذه الطبقة الثانية ، أبناء الطبقة المتوسطة من اليهود الذين كانوا يعملون فى قطاع الأعمال الحرة والخدمات والملاهى الليلية ، وهى الطبقة التى كان يعنى بها إحسان عبد القدوس عناية خاصة فى أعماله الأدبية ليتقصى واقعها وطموحات أفرادها التى غالبا ما تقودهم إلى سلسلة من هدم القيم الأساسية لديها . ففى قصته «أين صديقتى اليهودية» يقدم لنا

تشريحا كاملا لأفراد الأسرة اليهودية المتوسطة التى هى بمثابة نموذج للأسر اليهودية التى كانت تقطن حى العباسية :

«فقد كانت أم جلاديس تعمل «خياطة» لملابس السيدات ، وكانت أختها الكبرى تعمل راقصة فى ملهى بديعة مصابنى ، وكان أخوها يعمل وهو فى السادسة عشرة من عمره فى دكان صائغ بحى الصاغة يملكه قريب له وفى الوقت نفسه يدرس للحصول على شهادة «البكالوريا» .. وأبوها كان يعمل ، ولكن لم أكن أعرف ماذا يعمل .. ربما كان واحدا ممن يصفونهم اليوم بلقب «رجل أعمال».. أما جلاديس نفسها فقد اشتغلت مدرسة فى مدرسة اليهود وهى لا تتجاوز السادسة عشرة من عمرها» (أين صديقتى اليهودية ، ص٨) .

إنها أسرة متوسطة مكافحة ، لا تختلف كثيرا عن أسرة لوسيان هنيدى ، بطلة رواية «لا تتركونى هنا وحدى» ، «وهى عائلة متواضعة تقيم فى شقة بحى الظاهر» ص (١٠) . ولكنها كانت نموذجا لذلك النمط الذى يحركه الطموح دائما . ولكنه ليس الطموح الإنسانى ، بل الطموح اليهودى ، من أجل الصعود للطبقة الأعلى ، وهو الصعود الذى كلفها الكثير : «ولكن طموحها هى يهودى أصيل ،

لايمكن أن يكتفى بالحب ، ولا يمكن أن يشبع بليال فى أحضان حبيبها الذى تزوجته .. إنها تريد أكثر .. تريد الحياة بأوسع جنباتها .. تريد أن تعيش هى وولداها كما تعيش عائلات شيكوريل وقطاوى ومزراحى.. » (ص١١) . ويؤكد هذا الطموح مرة أخرى بقوله : «كانت عقدتها دائما أن تصل إلى الطبقة الراقية الغنية» (ص١١) . وعندما فكرت لوسى فى العمل فإنها «قدمت نفسها لتعمل كعاملة مانيكير تقلم أظافر الرجال » (ص١٣) .

ويتناول إحسان أيضا مدى الحرية الدينية التى كان يتمتع بها اليهود فى مصر فيشير إلى عدد المعابد التى كانت موجودة وتمارس فيها الشعائر الدينية بحرية ، كما يشير إلى حرية إصدار الصحف اليهودية بل والصهيونية أيضا ، وانتشار الجمعيات الخيرية التى غالبا ما كانت تعمل فى خدمة الحركة الصهيونية :

«كان فى مصر ٢٦ معبدا أو كنيس يهود .. وكانت تصدر أكثر من عشر صحف خاصة بالمجتمع اليهودى .. صحف صريحة بينها صحيفة «الرسول الصهيونى» وأكثر من جمعية لجمع التبرعات تبدو وكأنها جمعيات خيرية كجمعية «نقطة اللبن» وكل ما تجمعه فى خدمة الحركة الصهيونية» (لا تتركنى هنا وحدى ، ص ١٣) .

ويفيض إحسان عبد القدوس فى ذكر الكثير من التفاصيل عن الشريعة اليهودية والطقوس والعادات والتقاليد الدينية ، ليعرفنا بمدى اطلاعه على هذا الجانب من الواقع اليهودى . إنه يحدثنا عن قدسية يوم السبت فى الديانة اليهودية ، وعن التقاليد التى يتبعها اليهود فى هذا اليوم ، حيث يمتنعون عن ممارسة أى عمل أو استعمال الأدوات الدنيوية أو الإمساك بالنقود :

«إنه اليوم الذى استراح فيه الله فقد خلق الله الدنيا فى ستة أيام واستراح فى اليوم السابع وكان يوم السبت .. ومادام الله لم يعمل يوم السبت فقد حرم على اليهود العمل فى هذا اليوم .. حرمت على اليهودى أى حركة .. حتى أن يمد يده ليوقد النور أو يطبخ أو يكتب أو يمد يده فى جيبه ويلتقط قرشا يشترى به شيئا (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ١١ ، ١٢) . ويترتب على هذا المنع البات لممارسة اليهودى لأى عمل ، استعانة اليهود بالمسلمين من جيرانهم لينوبوا عنهم فى أداء هذه الأعمال لتسهيل أمور حياتهم اليومية ، مما جعل هذا الأمر محل تندر من الأطفال المسلمين الذين يأتون ليحصلوا على المكافأة :

« وهى تذكر عندما احتاج جيرانهم فى الشقة المقابلة إلى إضاءة النور يوم السبت فخرج ابنهم ديان ونادى أحد أصدقائه

المسلمين ليضئ النور لهم ثم أمر البواب أن يعطيه قرشا أجرا له لأنه مد يده إلى زرار النور وأضاءه . وأصبح الأطفال المسلمون فى الحى يتندرون ضاحكين بيوم السبت ويمرون على بيوت اليهود وهم يعرضون خدماتهم .. إضاءة النور .. إشعال وابور الطهو .. غسل طبق .. وهم يضحكون ..» (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ١٢) .

كما يحدثنا إحسان كذلك عن تقاليد الطعام المفروضة على اليهود بدقة العارف والملم بهذه التقاليد :

«إن اليهودى لا يأكل إلا لحم الحيوانات ذات الأربع بشرط أن يكون لها ظلف مشقوق وليس لها أسنان والطيور الأليفة بشرط ألا يكون لها منقار .. ممنوع على اليهودى أن يأكل لحم الخنزير لأن له أسناناً ، وممنوع عليه أن يأكل لحم الأرانب لأنه حيوان له أظافر..» (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ١٢) .

ويحدثنا كذلك عن معرفته بأن هذه الأطعمة المقيدة بالتقاليد اليهودية تعرف باسم «الكوشير» وخاصة خبز عيد الفصح : «الكوشير» طعام الأعياد اليهودية .. خبز بلا خميرة .. إن من يأكل خبزا مخمرا فى العيد فكأنما فصل نفسه عن يهوديته» (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ١٢) .

ويشير كذلك إحسان إلى ذلك التقليد اليهودى الذى يحرم الجمع بين اللحم واللبن :

«إن تقاليد الأطعمة اليهودية تحرم فعلا الجمع بين اللحم واللبن.. حتى أن اللحم عندهم لا يطهى بالسمن ولا بالزبد إنما فقط بالزيت النباتي .. ولكنها تقاليد لا يتمسك بها إلا غلاة المحافظين ..» (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ١٣٢) .

ويحدثنا عن أعياد اليهود ، وخاصة أشهر أعيادهم ، وهو «عيد الفصح» وتقاليده :

« إنهم فى عيد الفصح وهو عيد عبور اليهود من مصر إلى سيناء يذبحون شاة أو جديا ويأكلون خبز الكوشير وقطعة من العظم المشوى أو أى طعام مكروه يذكرهم بما كان يعانيه اليهود أيام العبور من قسوة الحرمان والجوع ثم يجلس الأب ويحكى قصة الخروج من مصر وينتهى بدعاء «نلتقى العام القادم فى أورشليم » وفى أيام التكفير العشرة التى تنتهى بعيد يوم الغفران يمتنعون لمدة خمس وعشرين ساعة عن لبس الأحذية تذكرة لمسيرة اليهود الحفاة .. و .. إنها أكثر من عشرة أعياد خلال العام» (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ١٢) .

ويشير إلى وجود المعابد اليهودية فى حى الظاهر وحى العباسية :

«لم تكن تواظب على التردد على معبد الاشكنازى القريب من بيتهم فى حى الظاهر ولا على المعبد الآخر القريب فى حى العباسية» (لا تتركونى هنا وحدى ، ص١١) ، وإلى عادات الصلاة والصيام الشائعة بين اليهود المتدينين :

«اختها ليزا كانت متطرفة فى تدينها وتصلى صلاة الصباح وصلاة الظهر وتصوم يومى الاثنين والخميس من كل أسبوع لأنهما اليومان اللذان تتلى فيهما التوراة داخل الكنيس » (لا تتركونى هنا وحدى ص ١١) .

كما يحدثنا عن شال الصلاة (الطاليت) الذى يرتديه اليهود المتدينون أثناء الصلاة ويعتزون به جدا لدرجة أن بعضهم يوصى أن يكفن به :

«بل أن لوسى سرقت مرة شال الصلاة الذى كان أبوها يعتز به ويطرزه ببعض الخيوط الذهبية .. الشال الذى يلتف به اليهود ساعة الصلاة وقد يربطه بعضهم على صدره طول يومه تبركا» . (لا تتركونى هنا وحدى ص ١١) . ويكرر إحسان فى أكثر من موقع فى روايته «لا تتركونى هنا وحدى» الإشارة إلى صلاة «كل النذور» (كول نيدريه) ، وهما الكلمتان الأوليان من صلاة مساء عيد الغفران ،

وتعتبر بمثابة بداية لكل صلوات هذا العيد ويقوم مضمونها على الإعلان عن التحلل من كل النذور والايمانات التى قطعها اليهودى على نفسه على امتداد السنة ، وهى تتلى قبل الغروب . وقد تحددت صيغة هذه الصلاة فى عصر «الجاؤنيم» (٥) اليهود ولذلك فإنها مكتوبة باللغة الآرامية ، وليس باللغة العبرية ، وإن كانت هناك صيغ لهذه الصلاة مكتوبة باللغة العبرية . وقبل تلاوة هذه الصلاة يتم فتح التابوت المقدس ، ويخرجون أسفار التوراة ويكرمون بامساكها صفوة الحاضرين من المصلين ، الذين يقفون بجوار إمام الصلاة ، الذى يقوم بدوره بتلاوة هذه الصلاة وفق لحن مميز لم يتغير على مر مئات السنين . يقول إحسان فى معرض حديثه عن هذه الصلاة :

«وتذكرت صلاة «كل النذور» إنها صلاة يهودية تفتح بها الطقوس الدينية فى مساء عيد يوم الغفران .. وقد كانت تحب هذه الصلاة ، لأنها الصلاة الوحيدة التى أضاف إليها اليهود موسيقى دينية .. وهى صلاة يعلن فيها المصلى إلغاء جميع العهود والنذور التى قطعها على نفسه طوال العام ولا يريد أن يتقيد بها .. وتتلى ثلاث مرات حتى يتأكد إحساس اليهودى بالتخلص من ذنب تخليه وخيانة لجميع العهود والنذور التى قطعها على نفسه ثم يبدأ فى الاحتفال بأقدس يوم وهو يوم الغفران مرتاح الضمير . وقد قيل

أن هذه الصلاة قد خصصت لليهود الذين تضطرهم ظروفهم إلى إشهار إسلامهم أو إشهار المسيحية ، فإذا تلوا هذه الصلاة أعفتهم من الإسلام أو المسيحية وعادت بهم إلى اليهودية ..» (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ٤٤ ، ٤٥) .

وفى موضع آخر يتعرض أيضا لهذه الصلاة فى معرض تأكيده على أنها الصلاة التى تحلل اليهودى من وعوده والتزاماته تجاه الآخرين :

«إنها عندما يحين موعد أيام عيد الغفران تستطيع أن تصلى صلاة «كل النذور» أو «كول نيدريه» وهى الصلاة التى تعفيها من كل وعودها والتزاماتها السابقة .. تعفيها من الاسلام .. وتعفيها من مصر . . وتعفيها حتى من زوجها عزيز » (لا تتركونى هنا وحدى ص ١٣٠ ، ١٣١) .

وللمرة الثالثة عبر نفس الرواية ، يرد ذكر صلاة «كل النذور» بنفس الطرح الخاص بفلسفة هذه الصلاة ومغزاها الدينى :

« وسرحت بخيالها لعله لم ينس أن يصلى صلاة كل «النذور» وهى الصلاة التى تعفى اليهودى من كل العهود والنذور التى قطعها على نفسه .. ويلجأ إليها اليهود الذين تظاهروا بالاسلام أو

المسيحية ليعودا كما كانوا . . يهودا .. وابتسمت زينب .. أنها واثقة أنه لم ينس أعفاء نفسه من كل النذور » (لا تتركونى هنا وحدى ص١٨) .

ولا ينسى إحسان فى سياق سطور روايته أن يتعرض لمكانة اللغة العبرية بين اليهود المصريين ، وأنها كانت لغة ثقيلة بالنسبة لغير المتدينين منهم لا يتحمسون لتعلمها ، وكانوا يكتفون منها ببضع كلمات فقط تعينهم على أداء بعض الصلوات ، بينما كانوا يفضلون تعلم لغة الارستقراطية اليهودية آنذاك وهى الفرنسية أو الانجليزية :

« وهم يذيعون بالعبرية .. وهى لا تعرف من العبرية إلا بضع كلمات التقطتها وهى صغيرة من كلام أفراد العائلة ، كانت ترددها فى صلواتها . . كل أفراد العائلة تعلموا العبرية ما عدا هى .. كانت تعتبرها لغة ثقيلة وليست لغة ارستقراطية كالانجليزية والفرنسية .. أنها كاللغة العربية تماما فيكفيها العربية » (لا تتركونى هنا وحدى ص ١٠٢) .

وهكذا يقدم لنا أحسان عبد القدوس من خلال أعماله الأدبية التى تناولت الواقع اليهودى صورة لما كان عليه هذا الواقع من حيث

علاقته بواقع المجتمع المصرى ، وموقف أبناء المجتمع المصرى من المسلمين تجاهه ، كما يقدم لنا تشريحا وافيا لتركيبته الاقتصادية والاجتماعية والدينية ، مما يعكس ، كما ذكرت من قبل ، أن معايشته لهذا الواقع من قرب ، مكنته من رصد كل هذه الحقائق بدقة متناهية وبمعرفة اتسمت بالدقة والرؤية الثاقبة .

٢ - السمات الخارجية والاسماء

من المداخل الهامة التى تشكل محورا رئيسيا فى العمل الأدبى من أجل تقديم الشخصية للقارىء عند الأدباء الذين يهتمون بتقديم التفاصيل الكاملة سواء للشخصية المحورية أو الشخصيات الهامشية فى القصة أو الرواية مدخل المظهر الخارجى للشخصية ، سواء من حيث ملامحه ذات الدلالة الخاصة ، أو طريقة ملابسه التى يرتديها أو حتى الاسم الذى يطلق عليه ، بحيث تصبح هذه التفاصيل ذات دلالة خاصة فى تحديد انتماء الشخصية لجماعة معينة أو لطبقة اجتماعية ، أو لطائفة دينية ، أو لوظيفة أو مهنة ينتمى إليها نفر من أبناء المجتمع .

وقد أعتادت الآداب الأوربية المعادية لليهودية على سبيل المثال ، أن تقدم اليهودى فى ملامحه الخارجية على أنه يهودى شيطانى

الملامح نو أنف معقوف وعينان شريرتان وجسد محنى ويرتدى ملابس غريبة ويمارس مهنا غريبة مثل بيع الملابس المستعملة أو الاقراض بالربا أو صاحب حانة يبيع خمراً مغشوشا ... الخ .

وفى بحث «التصور الذاتى «للصبار» فى مواجهة اليهودى الجيتوى » ، الذى أجراه دكتور ج تامارين ود . بن تسفى عام ١٩٦٩ كانت نتائج البحث الذى كان رائدا فى هذا المجال نتائج شاملة . أن «الصباريم» الذين طلب منهم تحديد ملامح «الشخصية الصبارية» وصفوا نموذجا مثاليا يتناسب مع الاسطورة . وفقا لهذه الاجابات كانت صورة «الصبار» على النحو التالى .

المظهر الخارجى : طويل ، له خصلة شعر على جبينه ، قوى ومتين ، أسمر ، نو عينين لامعتين ، شعره أصفر أو رمادى .

الملابس : بساطة لا مبالية ، صندل ، وبنطلون ، وقبعة «تمبل» (قبعة تشبه التى يرتديها أهالى السواحل على رءوسهم)

الشخصية : فعال ويقظ وأحيانا هائج ، وعدوانى وعنيف ومتمرد، ويفتقد إلى الكياسة ، ومتفاخر ، ومتكبر ، ووطنى نو تأثير، وخشن الطباع ، ومقبول وصاحب موقف ، وطيب

القلب ، وجاد ومتزن ، ويقظ وعاقل وحر ، وهادىء ، وريادى «لديه حاسة السخرية .

وفى مقابله فإن ملامح «اليهودى الجيتوى» :

المظهر الخارجى : أحدب ونحيف ، ذو نظرة غريبة ، ضعيف ومتمارض ، عيناه عصبيتان ، لديه ضفائر سوداء وذقن شاحب ، وإذا كان بالغا تظهر عليه علامات الشيخوخة مثل الرعشة أو التجاعيد .

الملابس : يرتدى ملابس تقليدية أوروبية باهتة وبالية ، وعلى رأسه قبعة أو طاقية .

الشخصية : منغلق وغريب فى كل مكان ، يستولى عليه الخوف والشك ، يبتعد عن الناس ، دينى تقليدى ، ثقيل ويفتقد إلى اليقظة والنشاط ، ليست لديه ثقة فى الذات ، منحط ، هادىء متواضع ، صامت خجول ومرتبك ، يلتزم بالآداب، ومنصاع ، متكدر ولا يستمتع بالمباهج ، تظهر عليه آثار مشكلة ، تلميذ مجتهد فى الروحانيات ، جاد ، بالغ روحيا .

والمرأة اليهودية الجيتوية : حدباء ونحيفة أو قصيرة وممتلئة ،

شعرها أسود ، وعيناها عصبيتان سوداوان أو لامعتان
ونظرتها غريبة وشاحبة (٦)

ويقول الكاتب الإسرائيلي عاموس إيلون : -

تصور إسرائيل بلغة الكاريكاتير المختزلة بشخصيتين معروفتين، إحداهما شخصية اليهودي العجوز المحدودب الظهر المعذب الذي يرمز إلى القوة والضعف في وقت واحد ، وإلى العزم والانهاك في انسان العالم المعاصر الذي رأى الكثير ويذكر كل شيء .. والشخصية الأخرى ، هي شخصية فتى جامح يفيض حيوية ، ويرتدي بنطلونا قصيرا من الكاكي ، وينتعل صندلا مفتوحا ، إنه شخصية المزعج الذي تختلط طفولته بنوع المكر ، يجمع بين الحيوية والاستعداد ، ويمتلك قوة لم تكبح ولم تدرب . وقد وضع على رأسه قبعة (تمبل) تكسب لابسها مظهر الحماقة . (٧)

وهكذا نرى من هذه الاوصاف السابقة للشكل الخارجي لليهودي التقليدي ، أن هناك تطابقا ، يكاد يكون كاملا ، بين تصور الآخرين، وتصور اليهود أنفسهم عنه ، وهي بطبيعة الحال صورة سلبية وممقوتة لدى اليهودي الإسرائيلي الذي أصبح «اليهودي الجيتوي» بالنسبة له ، كما ذكرت من قبل شخصية مكروهة يصفها بالجبن والتخاذل والضعف والسلبية . (٨)

وإذا انتقلنا بعد ذلك إلى وصف الشكل الخارجي للشخصية اليهودية في أدب إحسان عبد القدوس ، فإننا نكشف منذ الوهلة الأولى أنه لايقدم لنا يهوديا أو يهودية وفقا لذلك النمط الممقوت الكريه الذي شاع في معظم الآداب الأوروبية ، بل وفي كثير من انتاجات الأدب اليهودي الذي كتبه يهود بلغات عديدة ، وفي نماذج كثيرة أيضا من الادب العبري الحديث في مراحله الاولى . إننا لا نكاد نلمح في روايات إحسان عبد القدوس يهودية أو يهوديا ذا أنف معقوف أو ظهر محدودب ، يرتدي رث الثياب ويمارس الربا ، أو يمتهن مهنا حقيرة ومكروهة من أبناء المجتمع ، أو يهوديا أخلى مكان المشاعر الانسانية لمشاعر القسوة اللاإنسانية على غرار شايلوك شكسبير .

إننا عندما نقرأ أوصاف إحسان عبد القدوس لبطلات قصصه التي تتناول شخصيات يهودية لانكاد نشعر بأي خصوصية تفصل هذه الاوصاف عن بطلات رواياته وقصصه الأخرى ، ونشعر وكأن هذه الشخصيات هي شخصيات مصرية صميمة في ملامحها الخارجية ، ليس فيها ما يميزها بشكل خاص .

إن إحسان لم يصف لنا شيئا من تفاصيل ملامح جلاديس صديقته اليهودية التي كانت تسكن في حي الظاهر ولكنه وصف لنا

ملامح فورتينية ، وهى أيضا فتاة يهودية ، تعمل والدتها خياطة لملابس السيدات ، تماما مثل والدة جلاديس ، وأصبحت صديقة لأمينة بطلة رواية «أنا حرة» . وملامح فورتينيه هى ملامح فتاة تتفجر بالانوثة والحيوية ، وليس فيها من ملامح اليهود سوى أنف معقوف فى رقة ، وأذنين كبيرتين نوعا :

«ولكن أمينة لم تكن مجرد زبونة عند مارى الخياطة بل كانت صديقة لابنتها فورتينيه .. فتاة فى مثل سنها فارعة القوام ، نحيفة، مليحة الوجه ، أنوثتها كلها فى لفتات عينيها ، وفى ابتسامتها الواسعة ، وفى مشيتها العصبية الضيقة الخطوات التى يهتز معها جسدها كله وتتهادى معها خصلات شعرها يمنة ويسرة .. ولم يكن فيها من اليهود إلا هذا الأنف المعقوف فى رقة ، وهاتان الأذنان الكبيرتان نوعا » (أنا حرة ، ص ٦١) .

وإحسان عبد القدوس يصف لوسيان هنيدى ، التى يقول عنها إنها «يهودية ومن سلالة يهود منذ أيام سيدنا موسى» (ص ١٠) ، وكأنه يصف فتاة مصرية تتميز بنوع خاص من الجمال والإثارة :

«إنها جميلة .. تمتاز بنوع خاص من الجمال المثير .. فقامتها قصيرة ولكنها تبرز جميع خطوط جسدها إبرازا مثيرا .. يداها .

خصرها .. ساقاها .. وشفتاها مكتنزتان كأنهما تعيشان فى قبلة مستمرة وعيناها شرقيتان تظللهما رموش طويلة كأنها تحاول أن تثير بهما الرجل الذى تختاره .. وشعرها أسود ضائع فى الظلام كأنه حزمة من الهمسات .»(لا تتركونى هنا وحدى ، ص ١٠) . كذلك ياسمين ابنة لوسيان من زوجها اليهودى زكى راؤل كانت هى الأخرى صورة من أمها ... «إن ياسمين كلما كبرت أخذت من أمها خطوط أكثر . هى الآن فى الخامسة عشرة وتكاد تكون صورة من أمها .. جمالها ... وأنوثتها وذكاؤها « (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ٥٥) .

وفى موضع آخر يؤكد إحسان على ملامح ياسمين التى تشبه أمها فيصفها قائلا : -

« إن ياسمين قطعة من أمها .. الآن فى الخامسة عشرة من عمرها وقد بدأت تأخذ منها هذه الأنوثة المثيرة التى أشتهرت بها .. هذه الخطوط الجريئة التى تلف نهديها وخصرها .. وهذه الشفاه الدسمة التى تحمل دعوة .. هاتان العينان الشرقيتان اللتان يتوه فيهما كل من يلتقى بهما « (لاتتركونى هنا وحدى ، ص ٤٦) ، وهى ملامح لأنثى متفجرة ومثيرة لا علاقة لها بكونها يهودية .

وبالرغم من أن الملامح التى رسمها إحسان للوسيان هنيدى ليست ملامح يهودية فى شىء ، فإن إحسان عند حديثه عن أحفادها أبناء إبنتها ياسمين يشير إلى ملامح اليهود ، دون أن يحدد معالم هذه الملامح :

«إن كل منهما أخذ كل ملامح أمه العينين والانف والاذنين والشفتين .. كل ملامح اليهود .. ترى هل يعلمان أن أمهما يهودية .» (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ١٢١) .

وعند وصف إحسان لملامح شريف الهنداوى بطل قصته «كانت صعبة ومغرورة» يصفه هو الآخر بأوصاف لا علاقة لها بأوصاف الشخصية اليهودية التقليدية : « إنه شاب وسيم .. يحمل وجهه الابيض من خلال عينيه الملونتين ملامح جادة محترمة تحيط بابتسامة ضيقة هادئة » (كانت صعبة ومغرورة ، ص ٦) . ويؤكد إحسان وصفه لهذه الصورة الخارجية التى لا تضيف رتوشا يهودية خاصة على صاحبها بأن شريف هو مصرى رغم كونه يهوديا : «أى أن صديقها شريف اليهودى يعتبر شخصية مصرية كاملة » (كانت صعبة ومغرورة ، ص ١٩) .

ومرة أخرى يؤكد نفس هذا المعنى لدى حديثه عن أسرة شريف التى ظلت تقيم فى مصر حتى منتصف الثمانينات :

«إنها عائلة محترمة .. تبدو كأنها لا ينقصها شيء رغم سنوات العزلة التى يعيشها اليهود فى مصر ..... وشخصياتهم وأحاديثهم وحتى إختيار النساء لثيابهن التى يبدون بها كلها منطلقة من صميم الشخصية المصرية والواقع المصرى والذوق المصرى .. وتجمع بين التفاهة وتبرق بالذكاء ككل ما فى مصر .. حتى إنك لاتستطيع أن تعرف أنهم يهود إلا إذا سألتهم أو تقصيت عنهم » (كانت صعبة ومغرورة ، ص ٢٤) .

وهكذا نرى أن إحساناً لدى تعرضه للشكل الخارجى للشخصية اليهودية فى المجتمع المصرى لايقدم لنا شخصية يهودية تقليدية بقدر ما يقدم شخصية يهودية مصرية صميمة فى ملامحها ومظهرها وملابسها .

وإذا كانت الملامح الخارجية والمظهر وطريقة الملبس هى من العناصر المهمة فى تنوير انتماءات الشخصية ، فإن الاسم الذى تتخذه الشخصية أو يطلقه الأديب القاص عليها ، يصبح هو الآخر ذا دلالة خاصة فى تحديد معالمها وانتماءاتها . وقد عرف عن إحسان عبد القدوس حرصه الدائم فى أعماله الأدبية على أختيار اسم البطل بما يتفق مع بيئته وطبقته . فنحن نلاحظ مثلا ، أنه

يطلق على الفلسطينى إسم غسان ، وعلى المرأة العربية إسم زين ، ويختار للتلاميذ المصريين أسماء مثل : علاء ، وأمينة ، وإبراهيم ، وسها ، وأما عتاة المجرمين فى سجن أبو زعبل فهم : الوحش والعتر وحمدان .

ويطلق على الأجانب أسماء مثل : جينى ، ولوتى ، وتشارلى ، وهانز ، وجان وغيرهم .

وهذا الحرص على دقة إختيار الاسماء الملائمة للشخصية وفقا لبيئتها وطبقتها أو دينها ، نلمسه بوضوح فى أعمال إحسان التى تناولت الشخصيات اليهودية فى المجتمع المصرى .

ففى قصة « أين صديقتى اليهودية » نجد أن اسم بطلة القصة اليهودية المصرية هو جلاديس ، وهو اسم ذو صبغة أوروبية أكثر منه إسما يهوديا خالصا ، وهو ما يتفق مع ما كان شائعا بين يهود الطبقة البرجوازية فى مصر آنذاك من إتخاذ أسماء ذات أصل أوروبى لبناتهم ، بصفة خاصة ، بسبب شيوع الثقافة الأوربية عامة، والفرنسية ، بصفة خاصة بينهم . وفى رواية أنا حرة نجد أن الاسرة اليهودية المقيمة فى حى الظاهر ، والتى تماثل تماما ، كما أشرت من قبل ، أسرة جلاديس ، تتخذ أسماء لا تحمل الانتماء اليهودى . فالام اسمها مارى والفتاة اسمها فورتينية ، وهى اسماء

أجنبية أكثر منها يهودية ، بينما كان الابن هو الوحيد الذى يحمل اسما يهوديا وهو إيلى

واسم الفتاة اليهودية الامريكية بطلة قصة « بعيد عن الارض » التى نشرها بعنوان « الجاسوسة » فى مجموعته القصصية « شفتاه » ، هو ماريا هوبر ، وهو اسم يتناسب مع جنسيتها الامريكية دون أن يكون أيضا هو الآخر إسما ذا سمة يهودية واضحة جريا على عادة اليهود الذين كانوا يهاجرون إلى أمريكا أو دول أوروبا الغربية ، حيث كانوا يلجئون إلى أتخاذ اسماء ذات رنين يتفق مع الاسماء الشائعة فى البلدان التى يهاجرون إليها ، ولا يكشف عن يهوديتهم . وفى قصة « أضيئوا الأنوار حتى نخدع السمك » ، .... نجد أن اسم الفتاة المسيحية الكاثوليكية هو « مالينا » وهو اسم أيضا ذو رنين أوروبى يتفق مع ظاهرة إرتباط المسيحيين الكاثوليك فى مصر بالثقافة الأوروبية .

وفى رواية « لا تتركونى هنا وحدى » وقصة « كانت صعبة ومغرورة » وهما أكبر عملين تميزا بخصوصية تناول الشخصية اليهودية بين أعمال إحسان عبد القدوس ، نجد أنه كان مدركا تماما لتلك الظاهرة التى شاعت فى المجتمع اليهودى فى مصر ، منذ

الثلاثينيات فصاعدا ، وأعنى بها ظاهرة اتخاذ اليهود لاسماء ذات رنين عربى وأحيانا إسلامى ، يخفون تحت قشرتها انتماءهم اليهودى ، وعلى سبيل المثال فإن كثيرين من اليهود المصريين الذين ذاعت شهرتهم فى مجال الفن والموسيقى والتمثيل وغيرها من المجالات ، كانوا يحملون أسماءً عربية لا تثير الشبهة اطلاقا حول كونهم يهودا . ومن أمثلة ذلك ، مراد فرج المحامى صاحب الدراسات المشهورة فى مجال الفكر الدينى اليهودى والمقارنات بين العربية والعبرية والذي ذاعت شهرته كشاعر عربى ، وداود حسنى الموسيقار المصرى المعروف كان اسمه الحقيقى دافيد حييم ليفى ، ونجمة إبراهيم أو (سرينا إبراهيم يوسف) الفنانة المصرية التى أشتهرت بأدوار الشر فى السينما المصرية ، ونجوى سالم فنانة المسرح التى كان اسمها قبل أن تعتنق الاسلام نينات سلام ، والممثلة راقية إبراهيم التى كان اسمها الحقيقى راشيل إبراهيم ليفى ، وزكى مراد والد المطربة ليلى مراد والموسيقار منير مراد ، وممثلة المسرح والسينما إستير شطاح ، والممثلة المشهورة كاميليا نجمة السينما فى الاربعينيات ، والفنان الكوميدى الياس مؤدب ، وعائلة سموحة بالاسكندرية وعائلات موصيرى وقطاوى باشا ، ومنشة وسوارس ، وسرسقة وشكوريل ، وداود وعدس وغيرهم .

إن بطلة رواية « لا تتركونى هنا وحدى » قد مرت بمرحلتين عبر الرواية .

ففى المرحلة الأولى عندما كانت لا تزال يهودية نجده يختار لها إسم لوسى أو لوسيـان هنيـدى ، وهو إسم شـقـه الأول نو رنين أوروبى، ، يتفق ، كما ذكرت من قبل ، مع ما كان شائعا بين بنات اليهود آنذاك ، أما الشق الثانى « هنيدى » فهو اسم نو رنين ليس عربيا فـحسب ، بل اسلاميـاً فى غالب الاحيـان ، وقد كـان اسم ابنتها من زوجها زكى راؤول ، هو ياسمين ، وهو اسم كان شائعا فى مـصـر فى فـتـرة الاربعـينيـات وكـان يسـتـخـدمـه المسلمـون والمسيحيون واليهود . أما إبنها فقد كان اسمه إيزاك وهو النطق الأجنبى لاسحق وهو اسم يهودى ، ولكن كان يستخدمه المسيحيون فى مصر بكثرة ، وربما أراد إحسان بتقديمه وفق نطقه الأجنبى أن يشير إلى أن هذه الشخصية هى شخصية يهودية خالصة ، لأنه هاجر من مصـر ، وربما كـانت وجـهـتـه هى إسـرائيل ، لأنه كـان متعاطفا مع الصهيونية .أما فى المرحلة الثانية من حياة لوسيان وهى المرحلة التى تبدأ مع اعتناقها للاسلام ، ورغبتها الجارفة فى الانتماء لمجتمع الارستقراطية المسلمة المصرية ، مع الرغبة القاطعة فى قطع روابطها بأى انتماء يهودى لها فى الماضى ، فقد اختار لها إسما إسلاميا خالصا هو« زينب » :

« وقد كانت تفكر منذ البداية في الاسم الذي تختاره لنفسها إذا أسلمت وفكرت أن تختار إسما مشتركا .. يصلح للمسلمين واليهود .. يمكن أن تسمى نفسها هاجر .. أو فتنة .. ولكنها مالت على صدر شوكت تسأله ما هو أحب إسم إليه .. إنه إسم أمه .. زينب .. وقال شوكت أنها ستصبح من أفراد العائلة فيكون إسمها زينب ذو الفقار .. لا . رفضت لوسى .. لا .. إنها فقط يمكن أن تكون حرم ذو الفقار .. أما إسمها فهى تريد أن يظل مرتبطا بعائلتها .. هنيدى .. إنه إسم للمسلمين أيضا : وأصبح إسمها الكامل .. زينب محمد هنيدى » (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ٤٤) . وحينما أنجبت زينب بنتا من زوجها شوكت بك ذو الفقار فإنها اختارت لها أيضا إسم « هاجر » ، وهو إختيار برز فيه جنوح زينب اليهودية المسلمة نحو إختيار إسم يستخدمه أبناء الاديان الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام ، ولا يحمل أى خصوصية إنتمائية لدين دون غيره :

«ولكنها كانت تريد إسم هاجر « إختارته بلا تعمد .. ولكن ربما لانها فى داخلها كانت تريد أن تحتفظ لابنتها بإسم يجمع فيها كل الشخصيات .. الشخصيات .. التى كانت يهودية ثم أصبحت مسلمة .. وإسم هاجر هو للمسلمات واليهوديات والمسيحيات » (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ٥٧) .

وبعد أن تزوجت ياسمين إبنة زينب من زوجها اليهودى زكى راؤول ، الذى أعلن إسلامه هو الآخر ، وأعلن إسلام إبنته ياسمين وإبنه ايزاك الذى أصبح يعرف باسم خالد ، بعد أن تزوجت من عزيز راضى ، وأنجبت منه ، فإنها أطلقت على ولديها أسماء لا علاقة لها بالاسماء الاسلامية الشائعة وأختارت لهما أسماء سامى وفريد :

« وهى لا تستطيع أن تنسى أنها يهودية .. حتى أنها لا تستطيع أن تضحى بنفسها إلى حد أن تسمى أولادها أحمد ومحمد (ص٧٧) .

وفى قصة « كانت صعبة ومغرورة » نجد أن الأديب القاص يختار لبطل قصته اليهودى إسما لا يتطرق إليه الشك أبدا فى كونه يهوديا وهو « شريف الهنداوى» وهو الأمر الذى جعل بطلة القصة « ناهد » تقع فى حبه دون أن يخطر على بالها إطلاقا إحتمال أن يكون يهوديا ، وهو المحور الذى يبنى عليه إحسان عبد القدوس أحداث هذه القصة :

« حتى إسمك شريف الهنداوى . إسم عام لا يدفع إلى الشك » (كانت صعبة ، ومغرورة ، ص ١٤) . ويتكرر نفس هذا المشهد

تقريبا فى القصة القصيرة « أنا السماء » فى المجموعة القصصية « شفتاه » حيث كان بطل القصة مصرياً قبطياً يدعى «يحيى شاكر» وهو إسم يحتمل الديانتين ومشترك بين المسلمين والاقباط ، وتكتشف صديقته المسلمة بالصدفة أنه مسيحى عندما حكى لها عن ذهاب والدته إلى الكنيسة فتصدمها المفاجأة وتقطع علاقتها به ، ويقرر بعد ذلك أن يقدم نفسه على أنه « يحيى شاكر - قبطى » حتى لا يحدث إلتباس فى اسمه حول ديانته ، بالرغم من أنه لم يكن للدين أهمية فى حياته . (أنا والسماء ، المجموعة القصصية « شفتاه ، ص ٢٧ ، ٣١) .

أما بالنسبة لشريف فإنه فسر لناهد سر إختيار إسم شريف له رغم كونه يهوديا بقوله :

« إننا نتشبه بنجوم السينما الذين يختار كل منهم لنفسه إسما يجذب الجماهير .. وأبى أسمانى بإسم شريف لأنه إسم فى صالح العمل .. مادمنا نعمل فى مصر .. وإسمى الكامل المكتوب فى شهادة ميلادى لا يعرفه أحد .. هو شريف كوهين الهنداوى .. أى أنى لم أخف إلا فقرة واحدة من إسمى » (كانت صعبة ومغرورة ، ص ١٤) .

وهكذا نجد أن إدراك إحسان عبد القدوس لهذه الظاهرة التى شاعت بين اليهود ، ليس فى المجتمع المصرى فحسب ، بل فى كافة المجتمعات التى عاش اليهود بين ظهرانيها قد جعله يختار أسماء شخصيات أعماله الأدبية التى تتناول الشخصيات اليهودية بدقة تتفق مع هذه الظاهرة .

٣ - المحاور الرئيسية لرؤية إحسان للشخصية اليهودية :

كانت من السمات الرئيسية المميزة لأدب إحسان عبد القدوس أنه أدب يصور أحداثا رآها فعلا ، ووقائع عاشها ، وأبطالا شاهدهم ، وتعامل معهم ، لدرجة أنه فى كثير من أعماله يشعر القارىء ، رغم التخفى ، أنه يكتب تجربة ذاتية عاشها بالفعل ، وكان أحد أبطالها واقعيا .

ولذلك فإنه فى كلمته التى استهل بها روايته « لا تتركونى هنا وحدى » يقرر قائلا :

« أريد أن أقول أن هذه القصة ليست من وحى المناسبة السياسية التى مررنا بها .. ولكنها من وحى مجتمع عشت فيه » (لا تتركونى هنا وحدى ص ٧) . والمناسبة السياسية التى يعنيها إحسان هى توقيع معاهدة السلام بين مصر وإسرائيل عام ١٩٧٩ ،

والتى انتهى من كتابة روايته هذه قبل توقيعها ، ولذلك فإنه يشير إلى أن هذا الحدث الطارىء الذى حل بعد انتهائه من كتابة الرواية لم يجعله يفكر فى تعديل القصة لكى تعيش داخل الاحداث الجديدة: « لان القصة لا تمثل واقعا قائما ولكنها تمثل مرحلة مرت بالمجتمع المصرى » (ص ٧) .

وهذه المرحلة التى مرت بالمجتمع المصرى والتى يسجلها إحسان فى هذا العمل الروائى هى مرحلة تمتد من الاربعينيات إلى نهاية السبعينيات تقريبا ، ترصد رصدا واقعيا أحداثا عايشها الاديب القاص من خلال شخصيات ليست من نسج خياله ، ولكنها شخصيات من لحم ودم عاشت فى المجتمع اليهودى المصرى الذى عاش فيه إحسان فترة من صباه وشبابه : « فقد عشت هذا المجتمع منذ كنت أعيش صباى وشبابى فى حى العباسية الملاصق لحى الظاهر الذى كان يضم أغلبية من السكان اليهود » (ص ٧) .

ومن هنا فإن إحسان بحكم حرصه على أن يكون أدبه صورة صادقة ومعبرة عن واقع المجتمع المصرى عبر تطوراته المتلاحقة خلال هذه الفترة التاريخية التى تميزت بالسرعة المذهلة فى التحولات والتغيرات السياسية (من الاحتلال للاستقلال ، ومن

الملكية للجمهورية ومن الرأسمالية إلى الاشتراكية ، ومن الشمولية للتعددية الحزبية ، وأربع حروب مع إسرائيل) وبحكم معايشته للمجتمع اليهودى المصرى ، كان سباقا إلى تسجيل رؤيته لهذا المجتمع اليهودى المصرى ورؤيته للشخصية اليهودية بعد هذه المعايشة الفعلية لهذا المجتمع اليهودى . وقد سجل إحسان هذه الرؤية للشخصية اليهودية والنابعة من المعايشة فى عملين :

١ - رواية « لا تتركونى هنا وحدى » التى تحكى قصة حياة الفتاة اليهودية المصرية لوسيان هنيدى التى تنتمى لأسرة يهودية متواضعة تقيم فى حى الظاهر تستولى عليها حالة من الطموح اليهودى لتصل إلى الطبقة الراقية اليهودية فى مصر . وفى سبيل تحقيق طموحها اليهودى تستغل لوسيان سلاحيها : الانوثة والذكاء ، وتبدأ فى تحقيق الثروة ، ولكن الثروة لا تحقق لها الاحترام فتلجأ إلى الزواج من أحد أقطاب الارستقراطية المصرية المسلمة وتغير دينها وتعتنق الإسلام وتحقق طموحها بالصعود إلى الطبقة الارستقراطية . وقبل نشوب ثورة يوليو ١٩٥٢ يموت زوجها وترث عنه ثروة طائلة ترى أنها فى حاجة إلى الحماية فى ظل الأوضاع الناشئة الجديدة وتسعى وتنجح فى الايقاع بأحد أقطاب

الثورة من الضباط أصحاب السلطة والنفوذ وتتزوجه ضامنة بذلك الحماية لها والأمان لثروتها . وخلال ذلك كله يتعقب إحسان وقائع حياة لوسيان هنيدى التى أصبحت بعد أن أعتنقت الإسلام تدعى زينب من خلال خلفية الاحداث السياسية والاجتماعية التى مرت بمصر ومن خلال وقائع الحروب الإسرائيلية المصرية (حرب ١٩٤٨ - حرب ١٩٥٦ - حرب ١٩٦٧ - حرب ١٩٧٣) كاشفا عن أبعاد ومغازى وحقائق الأحاسيس النفسية العميقة والدفينة فى أعماق هذه الشخصية التى لا يغادرها عبر كل هذه الاحداث إنتماؤها اليهودى التى كانت منقوعة حتى النخاع فى راسبه دونما فكاك .

٢ - قصة « كانت صعبة ومغرورة » التى نشرها عام ١٩٨٥ ، أى بعد فتح الحدود بين مصر وإسرائيل ، فى أعقاب معاهدة السلام ، وتدفق الإسرائيليين ، وخاصة اليهود المصريين ، الذين كانوا قد هاجروا إلى إسرائيل ، لزيارة مصر ومناطق الذكريات التى عاشوا فيها قبل هجرتهم اليها .

وتدور أحداث هذه القصة حول قصة حب تنشأ بين ناهد الفتاة المصرية المسلمة ، وشريف الهنداوى اليهودى المصرى ، الذى لم يغادر مصر ولم يهاجر إلى إسرائيل ، وظل يعيش فيها . وبالرغم

من إكتشاف ناهد أن شريف يهودى ، فإنها تقبل الزواج منه بعد أن وافق على اعتناق الإسلام ليحظى بها كزوجة . ونظرا لأن الظروف التاريخية لأحداث القصة سمحت لافراد أسرة شريف من اليهود المصريين المقيمين فى إسرائيل بالمجىء إلى مصر وزيارته ومن ثم دعوته لزيارة إسرائيل ، فإن هذه التطورات السياسية الجديدة تصبح ، مرة أخرى ، فرصة أخرى لإحسان عبد القدوس ، لكى يؤكد رؤيته الراسخة فى طبيعة الشخصية اليهودية التى لا يمكن لها أن تنسى إنتماءها اليهودى حتى ولو إعتنقت دينا آخر ، لأنها تظل ، كما ذكرت من قبل ، منقوعة حتى النخاع فى راسب الانتماء اليهودى دونما فكاك منه .

وخلال هذين العلمين نلاحظ أن إحسان قد أراد إثبات مقولاته أو منطلقاته التى حددها فى رؤيته للشخصية اليهودية من خلال وضع شخصياته الرئيسية فى محك لحظة الاختيار ، التى تتجلى فى الاختيار الطوعى مهما كانت الظروف أو الدوافع ، للتحول عن الدين اليهودى وإعتناق الإسلام . إن لحظة الإختيار الطوعية هذه تلعب دورا مهماً ومحوريا فى الحبكة الروائية لكل من العملين ، وتتعرض دائما للحظات إختيار ، يؤكد دائما ، إحسان من خلالها ، ما يؤمن به ، وهو أن اليهودية ليست دينا وإنما شخصية .

وإحسان عبد القدوس لا يترك القارىء يستشف أو يستنتج ما يود قوله من خلال سطور هذين العملين الأدبيين ، ولكنه يحدد للقارىء منذ السطور الأولى لروايته « لا تتركونى هنا وحدى » مقولاته ومنطلقاته التى يبنى عليها حبكة أحداث هذا العمل الروائى الفريد فى الأدب المصرى ، وأيضا فيما بعد فى حبكة أحداث قصته « كانت صعبة ومغرورة » .

ويمكن القول بأن إحسان قد حدد ثلاثة محاور رئيسية بنى عليها رؤيته للشخصية اليهودية فى المجتمع اليهودى المصرى ، وهى رؤيه لا نتجاوز الحقيقة إذا قلنا إنها لا تنطبق على اليهودى فى المجتمع اليهودى المصرى فحسب ، بل تنسحب على الشخصية اليهودية فى أى مكان فى العالم :

١ - أن اليهودية ليست دينا ولكنها شخصية :

« بعد كل هذه المئات من السنين ، وكل هذه الأحداث التى عاشها اليهود لم تعد - أى اليهودية صفة دينية ولكنها أصبحت تعبر عن شخصية ، أى أن اليهودية ليست دينا ولكنها شخصية » (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ٨) .

٢ - أن هـــذه الشـــخصية اليهـوديـــة لهـــا الغلبـــة عـلى أى إنتساب آخر .

« وهى شخصية تتغلب على أى شخصية أخرى يمكن أن ينتسب إليها اليهودى .. فاليهودى هو أولا يهودى وبعد ذلك يمكن أن يكون أى شىء .. كأن يكون يهوديا فرنسيا .. أو يهوديا أمريكيا .. أو يهوديا روسيا ومهما تنقل من جنسية إلى جنسية فهو يهودى .. وكذلك لو تنقل من دين إلى دين .. فلو إعتنق المسيحية فهو يهودى مسيحى .. ولو إعتنق البوذية فهو يهودى بوذى » (ص ٨ ، ١٠) .

٣ - أن شخصية اليهودى تتحرك دائما فى اتجاه عالم الطموح :

« الشخصية التى ترسم إتجاه فكرها وإنطلاقات أحاسيسها وعواطفها وترسم خطواتها وتصرفاتهم ، وحتى إختيار كلماتها وتصفها فى العالم الذى يتميز به اليهود .. عالم الطموح الذى لا نهاية له .. والصبر الذى لا ينتهى أبدا والذكاء الصامت الذى يتعمد إخفاء نفسه » (ص ١٠) .

وقد عالج إحسان المحورين الأولين فى روايته « لا تتركونى هنا وحدى » وفى قصته « كانت صعبة ومغرورة » من خلال عدة محكات

إختيارية ليثبت صدق مقولته فى هذين المحورين يمكن إجمالها فى النقاط التالية ..

١ – النمط اليهودى المتمرد على التقاليد اليهودية الدينية .

٢ – تغيير اليهودى لدينه بتأثير المصالح .

٣ – موقف اليهودى بعد إعتناقه الإسلام من العقيدة الإسلامية وتقاليدها الدينية :

(أ) المبالغة الزائفة فى الحرص على تقاليد الإسلام .

(ب) الحنين إلى رموز الارتباط بالانتماء اليهودى .

(جـ) عدم رسوخ الانتماء للإسلام بعد إعتناقه .

(هـ) الصراع العربى الإسرائيلى ودوره فى تكثيف رسوخ الإنتماء اليهودى فى الشخصية اليهودية .

٤ – موقف المجتمع المصرى المسلم من تغير اليهودى لدينه .

أما المحور الثالث فقد كرس له روايته «لا تتركونى هنا وحدى» من خلال شخصية لوسيان هنيدى وابنتها ياسمين ضمن إطار من الصراعات النفسية والتطورات السياسية والاجتماعية التى مرت بالمجتمع اليهودى فى مصر على إمتداد أكثر من أربعين عاما .

المراجع :

١ – نصار . سهام : المرجع السابق ، ص ١٤ .

٢ – نفس المرجع ، ص ١٤ .

٣ – نفس المرجع ، ص ١٨ .

٤ – الجاؤنيم : اللقب العبرى الذى ترجمته « العظماء العباقرة » الذى كان يطلق على رؤساء الاكاديميات التلمودية (اليشيفوت) فى سورا وبومبديثا ، إعتبارا من القرن السادس حتى منتصف القرن الحادى عشر الميلادى ، وكانوا بمثابة السلطة التشريعية العليا فى العالم اليهودى وكانوا الزعماء الروحانيين لليهود أجمعين .

٥ – الشامى : رشاد عبدالله (دكتور : الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية ، سلسلة « عالم المعرفة » (١٠٢) ، الكويت ، ١٩٨٦ ، ص ١٠٥ ، ١٠٦ .

٦ – نفس المرجع ، ص ١٠٢ .

٧ – راجع بهذا الصدد : الشامى . رشاد عبدالله (دكتور) : الفلسطينيون والإحساس الزائف بالذنب فى الأدب الإسرائيلى ، دار نشر المستقبل العربى ، القاهرة ، ١٩٨٨ ، الفصل الرابع ، ص ١٦١ – ١٦٥ .

الفصل الخامس

الشخصية اليهودية واستحالة
الانفصال عن الانتماء اليهودى

١ -النمط اليهودى المتمرد على التقاليد اليهودية الدينية :

قبل أن نتطرق إلى الصورة التى عالج بها إحسان عبد القدوس هذه النقطة كمدخل مهد به وهو يرسم ملامح الشخصية اليهودية فى المجتمع المصرى ليثبت من خلالها صدق مقولاته بشأنها ، وعلى اعتبار أن إحسان حاول أن يفصل فى هذا التمهيد بين الشخصية اليهودية وبين عالم التقاليد اليهودية الدينية ، سنحاول أن نتلمس الأسباب التى دفعت احسان إلى مقولة أن اليهودية شخصية وليست دينا ، من خلال طرح السؤال التالى : ما هو الدين اليهودى ؟

إن الإجابة عن هذا السؤال . ، فى الحقيقة ، ليست سهلة ، وخاصة إذا كانت منحصرة فى إطار توضيح وجهة نظر معينة ، لا تستدعى الخوض فى المزيد من التفاصيل ووجهات النظر الكثيرة

والمتعددة حول هذا السؤال الذى يعتبر من أعقد الأسئلة لم يتصد لهـا أحـد فى الوقت الراهن . ولكن بالرغم من هذا ، وتفـاديا للتعقيدات وتعدد وجهات النظر حولها سأحاول أن أقـدم الإجابة ، لا من واقع المنظور اللاهوتى البحت ، ولا من خلال الصدام ما بين وجهات النظر الدينية والتاريخية والأخلاقية والمسيحانية لمفهوم الدين اليهودى ، بل من خلال المنظور المعاصر الشائع .

وبداية نقول أن الإجابة المتفق عليها بين المفكرين المحدثين من اليهود تشير إلى أنه إذا كان العهد القديم هو المصدر الرئيسى للفكر الدينى اليهودى حيث تتجلى فيه أصول العقيدة اليهودية وأوامرها ونواهيها ، فإن هذا الكتاب المقدس هو ، على حد قول المفكر اليهودى يشعيا هوليفوفيتش يعتبر " أدبا من الدرجة الثانية وفلسفة من الدرجة الثالثة " (١) . أذن فالدين اليهودى ليس فلسفة بالمفهوم الغربى ، وليس كذلك دينا كسائر الأديان السماوية ، بل هو فى الأساس أسلوب حياة ، ووجهة نظر وجودية من خلال العلاقة بين الله والمخلوقات . أى أنه وجهة نظر شمولية ذات مضمون نظرى وعملى وأخلاقى ودينى .

وعندما سئل المفكر اليهودى ليون أبراموفيتش عن تعريفه لليهودية أجاب قائلا: " اليهودية دين ، وشعب وأمة وجماعة مثقفة .

الخ ... إن الدين اليهودى أو " دت " بالعبرية هو صورة من صور الحياة ، فلسفة وتشريع وقانون وأيضا عقيدة ، لذلك يتعين على المرء أن يتخلى عن التعريفات المختصرة " (٢)

وإذا كان من المنطقى لكى نفهم اليهودى أن نتوجه إلى اليهودية ، فإنه أيضا لكى نفهم اليهودية علينا أن نتوجه إلى اليهودى أى إلى طابع الحياة اليومية لليهودى . وبمعنى آخر ، فإنه لكى يكون الإنسان يهوديا فمعنى هذا أنه يعيش وفق طابع حيـــاة معين ، ولا يفعل كما يفعل الآخرون من أبناء الأديان الأخرى ، فلا يدخل معابدهم ولا يتبع عاداتهم الدينية أو الاجتماعية .

ويزداد الالتصاق اليهودى بطابع الحياة اليهودية كلما كان يعيش فى مجتمع أغلبية معاد له ، حيث يتكثف فى داخله إحساس يطلق عليه المفكرون اليهود "الاحساس بالمصير المشترك" ، هو الذى يوحد بين اليهود وبعضهم البعض ويجعلهم يختلفون عن الآخرين ، وذلك بما معناه أيضا ، القبول بالتضامن والخطر والتسليم بالقيم التى ترمز إلى هذا المصير .

ولكى نوضح ما سبق ، ينبغى أن نشير إلى أن التقاليد اليهودية فى مجملها قد اختزلت العقيدة اليهودية ، بالرغم من الاختلاف الحاد بين اللاهوتيين اليهود ، وخاصة من الارثوذكس حول هذا الاختزال ، فى ثلاثة أسس رئيسية :

(١) الايمان بالإله الواحد الأخلاقى ، (٢) الايمان باختيار الرب لبنى اسرائيل لتلقى التوراة وأداء رسالة عالمية .

(٣) الإيمان بالمسيح المخلص الذى سينقذ الشعب المختار ويعوضه عن معاناته عبر العصور (المسيحانية) .

وإذا كانت عقيدة التوحيد ليست عقيدة يهودية مقصورة فقط على الدين اليهودى ، لأنها موجودة فى الأديان السماوية الأخرى (المسيحية والاسلام) ، فإنها لذلك لم تعد تشكل ، وفقا لآراء المفسرين اليهود المحدثين ، العمود الفقرى للعقيدة اليهودية ، وانتقل التأكيد من الالوهية إلى الإنسان ، أو بدقة أكثر ، إلى العلاقة المزدوجة التى بين الانسان والمكان أى إلى « عقيدة الاختيار والمسيحانية » . (٣)

وعلى هذا النحو ، فإن إله اليهودية اليوم ، هو ذلك الاله الذى إختار اليهود وفرض عليهم الرسالة ، وسيجعل المسيح المخلص يظهر لهم ليخلصهم من معاناتهم فى وقت من الأوقات .

ويؤكد ناحوم جولدمان على هذا التوجه اليهودى فى العقيدة بقوله :

" أن اليهود يشعرون أنهم فى رحلة ، وأن المسيح المخلص سوف يأتى يوما ما وسيأخذهم إلى اسرائيل . لذلك كان أهم شىء

بالنسبة لهم هو البقاء حتى مجيء المسيح المخلص دون الاهتمام "بالجوييم" (غير اليهود) بطريقة مفرطة " (٤) .

إن اليهود ، وفقا لهذا ، ينظرون إلى تاريخهم على أنه تاريخ مأساوى متواصل ، وينظرون إلى الشتات اليهودى فى العالم ، على أنه ظاهرة ملازمة للوجود اليهودى عبر التاريخ ، بحيث أنهم يقدمون تاريخهم على أنه عبارة عن فترات ما بين طرد من مكان لآخر ، وبين نظام حكم وآخر اعتبارا من أشور ، وبابل ، واليونان ، وروما ، وبيزنطة والاسلام ، والمسيحية ، وهو على هذا الاساس تاريخ أقليات أكثر منه تاريخ شعب .

ومن هنا فإن الوعى اليهودى عبر التاريخ ، ترسخت فيه مشاعر الاحساس بالعزلة ، والضعف ، والخوف ، والتشكك والتعرض الدائم للخطر ، مع إحساس متزايد بأنه ليست هناك قوة تقف إلى جوارهم تحميهم وتدافع عنهم ، وخاصة أن الرب تخلى عنهم ، وتركهم يعانون من عقابه الذى فرضه عليهم لما اقترفوه فى حقه من أخطاء وآثام .

ولا يمكن فهم التناقض الكائن فى الشخصية اليهودية إلا إذا فهمنا أن هذه المشاعر التى أشرنا اليها سابقا ، هى النقيض الكامل لما أرسته اليهودية فى نفس كل يهودى . من أنه ابن الشعب

المختار الذى إختاره الرب كجماعة صغيرة من بين كافة شعوب الدنيا ، وأنه صاحب الرسالة التى فرضها عليه دون سائر الشعوب، وإنه ينتمى إلى الجماعة التى قطع معها الرب ذلك " العهد الأبدى " . وعلى هذا الأساس فقد أصبح الاختيار الالهى بمثابة النقيض الكامل لما يعانيه اليهودى فى الواقع من لعنه وكراهية ، وأصبح العهد الابدى النقيض الكامل لمصير الشتات بما ينطوى عليه من تعرض للاضطهاد والاختيار الطوعى للعزلة .

وقد حاول كثيرون من المفكرين اليهود ايجاد تفسير لهذا التناقض الكامن فيما بين العقيدة اليهودية والمصير اليهودى عبر التاريخ ، وذهب بعضهم إلى أن هذه الازدواجية هى قدر يهودى وثمن للاختيار الالهى . وقد قدموا نماذج من التاريخ اليهودى على هذه الازدواجية فقالوا مثلا ، فيما يتصل بقضية العزلة اليهودية : إن ابراهيم (عليه السلام) الذى كرم بقطع العهد مع الرب ، كان وحيدا ، منعزلا ، ومن أجل ذلك كرمه الله . وموسى (عليه السلام) بطل تحرير اليهود من العبودية فى مصر ، وكليم الله ، ومشرع الشعب ، إشتكى مر الشكوى من عزلته فيما بين الله والانسان . ولذلك فإن هذه العزلة اليهودية كانت هى الثمن الطبيعى لأن من يتلقى المهام العظيمة من الرب عليه أن يدفع ثمنا غاليا مقابل ذلك .

وتتجلى قضية الثمن فى تجربة ابراهيم (عليه السلام) . وإن ابراهيم (عليه السلام) من أجل قبول الرسالة التى عرضها عليه الله وافق على الختان ، وعلى ترك أهله ودياره ، وعلى أن يضحى بابنه .

وإذا كانت هذه هى صورة التجربة والاختيار الذى مر به الجد الأكبر للشعب العبرى ، فلماذا لا يحتمل اليهود ما يعانونه إذا كانت هذه هى ارادة الله ، مادام أن هذا هو ثمن الاختيار .

وهكذا تتواصل التبريرات والتفسيرات لهذا التناقض الذى يحوم حول مصير اليهودى الذى عليه أن يقبل تلك الجدلية الأبدية بين حتمية قبوله بالاختيار اليهودى من ناحية وحتمية قبوله بالعقوبات التى يفرضها الله عليه لفشله فى تحقيق المهمة التى وكلت اليه بموجب هذا الاختيار الالهى من ناحية أخرى ، مع قبوله بالانتظار اللانهائى لمجىء المسيح دون يأس .

وإذا كان اليهودى فى ظل هذا الايمان بهذه العقائد والموروثات اليهودية التاريخية قد توصل إلى اختزال العقيدة اليهودية فى بند واحد ، وهو المسيحانية ، التى أصبحت تمثل صلب الأيديولوجية اليهودية ، فإن هذه المسيحانية قد أصبحت هى الأخرى تبدل صورها من عصر لآخر فى قدوم شخص المسيح

المخلص الذى يجعل العدل والسلام يسودان العالم وأصبحت تتجسد الآن فى الأمل فى قدوم عالم المسيح ، وليس المسيح ذاته ، عالم الخير والسلام والعدل .

وقد طبقوا هذا التفسير على الصهيونية ، التى أصبحت تمثل عصر المسيح وتحقيق الدور الذى كان منتظرا منه دون إنتظار لقدومه شخصيا .

ويفسر البير ميمى هذا التحول فى مفهوم المسيحانية فى الفكر الدينى اليهودى بقوله :

" لقد كانت اليهودية دائما فى حاجة إلى خلق تلك الاساطير المضادة ، بينما اكتفت الأساطير القديمة بتكييف نفسها وفقا لما هو شائع فى العصر . لقد أصبحت المسيحانية هى الثورية ، وأصبح العدل الالهى هو المساواة الاجتماعية ، وأصبحت العالمية هى الاستمرار للنبوة وتحل محلها . وهكذا ، فاننى أعتقد ، أن اليهودى فى عصرنا لم يتوقف عن إعداد المؤسسات الدفاعية الجديدة ، دون أن يهجر القديمة . وليس مصادفة ، أننا نرصد اليوم نموذجين من نماذج النجاح اليهودى وهما : المال والمعرفة . إنهما أنجح الوسائل فى العالم المحيط بنا . ومن هذا المنطلق يمكن فهم

ذلك الاحترام الذى يسبغونه على مهن بعينها ، مثل الطب ، والتى تعتبر من أكثر المهن احتراما فى عصرنا وفى كل مكان ، وهو الأمر الذى يؤكد أن أجهزة المناعة تتحرك من تلقاء نفسها داخل اليهودى. وفى الحقيقة فان اليهودى المعاصر يواصل التسلح من أجل استمرار وجوده بأسلحة حديثه ، بالرغم من أنها تشبه بما يثير الدهشة مبدأ وتوظيف تلك الاسلحة التى استخدمها أباؤهم من قبل. وإذا كان الأمر كذلك . فإنه ربما كان هذا هو مفتاح الغموض الذى يعم اليهود وهو : أن الأساطير اليهودية صامدة وباقية لأنها أساطير عملية دائما . " (٥)

ويتفق أدموند فيلج مع البير ميمى فى تحديده للتحول الذى حدث فى مفاهيم عقيدة المسيحانية بين اليهود فى العصر الحديث فيقول فى تعريفه للدين اليهودى من هذه الزاوية :

" إن اليهودية المعاصرة تؤكد بلا حدود على عصر المسيح أكثر من تاكيدها على شخصية المسيح .. إن الارثوذوكسيين والليبراليين يتوقعون ، أن تتحقق فى المستقبل كلمات النبوءة مع التطور الداخلى للانسان والمجتمعات الانسانية " (٦) .

وهكذا فان يمكن القول ، بانه إذا كان الدين اليهودى يستوجب الايمان بوحدانية الله وشرائعه .. ، وبالاختيار الالهى

لليهود ، وبالمسيحانية التى تبشر بالتدخل الالهى الجديد فى هذا التاريخ ، وبهزة جديدة فيما فوق الطبيعة فى مسار هذا التاريخ، وبالرسالة التى فرضها الله على اليهود . وهى الرسالة الصوفية والأرضية فى آن واحد ، فإن اليهودى المعاصر لم يعد يؤمن بكل هذا . إن اليهودى لم يعد يأمل فى الخلاص المسيحانى ولم يعد يرى نفسه باعتباره مختارا من الله من أجل مصير فريد من نوعه ، ولم يعد يدعى أنه يحمل رسالة رائعة .

ويؤكد ناحوم جولدمان الرئيس الاسبق للمنظمة الصهيونية العالمية هذا التوجه بقوله :

" على الرغم من أن الله إختار اليهود " كشعب له " ، فإنه إله شامل ، فهو إله البشرية قوميا ، إنه مسيح لكل شخص على حدة ومسيح للجميع " (٧) . وهذا بالطبع تفسير جديد لم يكن شائعا من قبل للعقائد اليهودية . ولذلك فان اليهودى أصبح يسعى لخلاصه كيهودى داخل إطار المجتمعات الانسانية بدلا من أن يسعى للدفاع عن معتقدات اليهودية كدين ، ولكنه بالاضافة إلى هذا يحرص دائما على أن يحافظ لنفسه ، بشكل أو آخر ، على سياج يحفظ له خصوصيته اليهودية ، التى هى افراز ما ترسب فى وعيه وشكله كيهودى عبر التاريخ ، من خلال الحفاظ على التقاليد اليهودية

المتوارثة التى حولت مفهوم الدين اليهودى إلى مفهوم أكثر شمولا يتجاوز مجرد الايمان بالعقائد إلى الإيمان بوحدة المصير اليهودى المشترك داخل هذا السياج الذى يبدل جلده ووسائله وفقا لروح العصر ، ويتخذ لنفسه السلاح الذى يراه مناسبا لمسايرة الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التى تسود الزمان والمكان الذى يوجد فيهما .

وعلى ضوء ما سبق ، يصبح ما يميز اليهودى - ليس إنتماؤه إلى الدين اليهودى بالمفهوم الضيق للدين ، بل إنتماؤه الشامل لواقع وجودى تصبح اليهودية فيه كدين مجرد جزء وليس الكل ، ولذلك فإن ليس شرطا لهذا الانتماء أن يكون اليهودى متدينا .

وإذا انتقلنا بعد هذه المقدمة التوضيحية لنرى كيف عالج احسان عبد القدوس ، فى أعماله الروائية ، مقولته بشأن أن اليهودية ليست دينا بل شخصية ، لوجدنا أنه حدد رؤيته ومنطلقاته فى فهم طبيعة الشخصية اليهودية ، من خلال تأكيده على أنه لا علاقة اطلاقا بين مفهومه لليهودية كشخصية ، وبين الدين اليهودى بشرائعه وتقاليده .

إن احسان عبد القدوس يقدم لنا شخصيات يهودية لا يرد على لسانها أى مشاعر للتمايز أو الايمان بأشياء مقدسة ، أو

الاشارة إلى إله اسرائيل ، أو الانتماء إلى " الشعب المختار" ، أو انتظار " المسيح المخلص " ، أو الاهتمام بالتقاليد اليهودية الدينية .

ومعنى هذا ، أن نظرة احسان تتفق مع ما ذهب اليه بعض المفكرين اليهود فى العصر الحديث أمثال حزقيال كوفمان فى كتابه " المنفى والغربة " (جولاه فنيخر) حيث يقول : " ولكن الدين فى الحقيقة هو العامل الموضوعى الذى يعمل حيث لا يوجد الايمان - الدين بمفهومه الواسع ، العنصر الدينى بكل مجال عمله الاجتماعى " (٨) .

اذن فاليهودى يمكن أن يظل يهوديا حتى ولو لم يكن مؤمنا بأسس العقيدة اليهودية ، ولا يمكن أن يعتبر غير يهودى حتى ولو اعتنق دينا آخر ، لأن الشريعة اليهودية(الهالاخا) تعتبر أن اليهودى الذى يتحول من اليهودية إلى دين آخر يهوديا مادامت أمه يهودية ، كما سنرى ذلك فى سياق رواية " لا تتركونى هنا وحدى ". واليهودى المتحول إلى دين آخر لا ينفصل عن يهوديته ، بناء على ذلك ، إلا إذا انفصل عن العلاقة المؤسسية التى تربطه بالطائفة اليهودية تماما ، وألقى بنفسه تماما فى غمار متطلبات الدين الجديد

بطقوسه ومؤسساته وثقافته ، واندمج فى هذا الواقع لجيلين أو ثلاثة أجيال على الأقل .

ومن هنا ، فإن الانفصال التام عن الانتماء اليهودى ، أو الفقدان التام للهوية اليهودية (أو الشخصية اليهودية على حد تعبير احسان عبد القدوس) ، هو أمر لا يتحقق بسهولة لأى يهودى سواء كان متدينا أو علمانيا .

وربما نستطيع على ضوء هذا أن نفهم لماذا يصر حزب صهيونى علمانى اشتراكى مثل حزب " المبام " على تشجيع الثقافة اليهودية بين اليهود فى العالم ، حيث أن التجربة التاريخية قد أثبتت أن هذه هى الصورة الوحيدة التى يمكن أن يرتبط بها اليهودى باليهودية .

إن لوسيان هنيدى بطلة رواية " لا تتركونى هنا وحدى " هى إمرأة يهودية ليس لمجرد كونها ولدت لأسرة تعتنق الدين اليهودى ، ولكنها يهودية بالانتماء للشخصية اليهودية التى قد يكون الدين أحد عناصرها ، ولكنه يبقى فى النهاية مجرد جزء من كل يعم طابع الحياة اليهودية والانتماء للمصير اليهودى المشترك بكل ما يتضمنه ذلك من ارهاصات وتجليات ذات جذور عميقة .

وانطلاقا من هذا فان احسان يؤكد فى بداية تقديمه للوسيان هنيدى على أنها يهودية فى كل شىء ، فى أحاسيسها ومشاعرها وطموحاتها ، لأن هذا الشعور بالانتماء اليهودى هو النقطة المحورية فى تشكيل وعيها وانتمائها :

" كانت كل الحياة كما تحس بها هى حياة اليهود .. وكل أمل يتحرك فى خلجاتها هو أمل يهودى .. تعيش كما يعيش اليهود وتسعى كما يسعى اليهود وتصل إلى ما يصل اليه اليهود " (لاتتركونى هنا وحدى ص ١١) .

ولمزيد من تأكيد صدق مفهومه فى رؤية الشخصية يشير إلى أنها لم تكن شخصية متدينة : " ورغم ذلك فلم تكن يهودية متدينة " (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ١١) .

ولم تكن لوسيان هنيدى هى أول نموذج للشخصية اليهودية غير المتدينة عند احسان، فإنه فى روايته " أنا حرة " يقدم لنا شخصية الفتاة اليهودية فوريتنية على أنها شخصية لا تحترم الشعائر الدينية اليهودية :

" فكانت تجلس مع العائلة مدعية الخشوع والاحترام بينما تتبادل مع صديقتها الابتسام والغمزات ، فلم تكن فوريتنية ولا أخوها إيلى يحترمان كثيرا هذه الشعائر " (أنا حرة ص ٩٢) .

وهذا التأكيد على أن لوسيان هنيدى منقوعة فى راسب اليهودية حتى النخاع ، ثم تأكيده على أنها " غير متدينة " ، هو محاولة لكى يمهد القارىء على صدق مقولته بأن اليهودية ليست دينا وإنما هى شخصية ، تتحرك من منطلق " المصير اليهودى المشترك".

ولكى يثبت لنا احسان معالم عدم التدين فى حياة لوسيان وانقطاعها عن الارتباط بالدين اليهودى بالمفهوم الضيق للدين كعقيدة وطقوس فانه يطوف بالقارىء فى أرجاء عالم التقاليد اليهودية الدينية ليؤكد نفور لوسيان منها وابتعادها عنها وتمردها عليها من خلال التركيز على أبرز معالم هذه التقاليد الدينية فى حياة اليهودى المتدين ، وهى :

١ - التردد على المعبد والمواظبة على الصلاة :

" لم تكن تواظب على التردد على معبد الاشكنازى القريب من بيتهم فى حى الظاهر ولا على المعبد الآخر القريب فى حى العباسية ... ولم تكن أساسا مقتنعة بضرورة الصلاة رغم أن أختها ليزا كانت متطرفة فى تدينها وتصلى صلاة الصباح وصلاة الظهر وتصوم يومى الاثنين والخميس من كل أسبوع لأنهما اليومان

اللذان تتلى فيهما التوراة داخل الكنيس . ماذا أخذت ليزا من صلاتها .. أنها ليست طبيعية .. إنها مريضة .. تكاد تكون مجنونة.. بل أن لوسى سرقت مرة شال الصلاة الذى كان أبوها معتزا به ويطرزه ببعض الخيوط الذهبية ... الشال الذى يلتف به اليهود ساعة الصلاة وقد يربطه بعضهم على صدره طول يومه تبركا .. سرقته وأضافته إلى قميص كانت تحيكه لنفسها .. ويا داهية دقى .. كاد أبوها يقتلها .. ولكنها بقيت مقتنعة بأن هذا الشال الحريرى الذهب أصلح لقميصها منه للصلاة " (لا تتركونى هنا وحدى ص ١١) .

وتكشف لوسيان مرة أخرى عن نفورها من المعبد اليهودى :

" ومرت وهى فى طريق عودتها إلى البيت بالمعبد اليهودى .. والتفتت إلى البناء تبتسم فى شماتة وكأنها تخرج لسانها للحاخام " (ص ٢١) .

وقد كانت ابنتها ياسمين ، هى الأخرى على شاكلة أمها ، لا تعير التقاليد الدينية اليهودية إهتماما ، وإذا اضطرت إلى دخول معبد ، فإن هذا لم يكن يحدث ، إلا لضرورة ملحة تريد أن تجنى من ورائها مكسبا ، مثلما حدث حين اضطرت لدخول المعبد والصلاة فى باريس لكى تقنع يهود فرنسا بأنها يهودية مثلهم :

" وكانت ياسمين تغطى رأسها كل صباح وتذهب للصلاة فى الكنيس اليهودى .. ولم تكن فى داخلها مخلصة فى هذه الصلاة ، ولكنها كانت تتعمدها كأنها تريد أن تقنع يهود فرنسا بأنها يهودية مثلهم .. وكانت مع خديجة يتضاحكان وهى تردد أمامها تقاليد الديانة اليهودية .. " (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ١٣٢) .

وقد كانت المرة الوحيدة التى أدت فيها صلاة يهودية ، هى تلك المرة التى تلت فيها تلاوة " القيدوش " ، وهى صلاة تتلى قبل تناول الطعام ، وكانت بمثابة نوع من التمرد والرفض لاعتناق أمها للاسلام :

" ونظرت ياسمين إلى أخيها ثم رفعت هى الأخرى كأس النبيذ إلى شفتيها ... وأرخت جفنيها ثم غابت بينها وبين نفسها .. أنها تصلى هى الأخرى صلاة القيدوش " (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ٨١) .

٢ - قدسية يوم السبت :

" كانت لوسى تكره يوم السبت .. حرام أن يفرض على اليهود العذاب كل يوم سبت أنه اليوم الذى استراح فيه الله فقد

خلق الله الدنيا فى ستة أيام واستراح فى اليوم السابع وكان يوم السبت ... ومادام الله لم يعمل يوم السبت فقد حرم على اليهود العمل فى هذا اليوم .. حرمت على اليهودى أى حركة ... حتى أن يمد يده ليوقد النور أو يطبخ أو يكتب أو يمد يده فى جيبه ويلتقط قرشا يشترى به شيئا ... وإذا أضطر للسفر أو المشى فى هذا اليوم محرم عليه أن يمشى أكثر من نصف ميل .. إن بن جوريون نفسه قال يوما : " إن يوم السبت هو يوم تعاسة للأطفال " لماذا نستسلم ليوم السبت .. لماذا لا تجادل الله حتى يعفيها من هذه التعاسة ... وهى تذكر عندما احتاج جيرانهم فى الشقة المقابلة إلى اضاءة النور يوم السبت فخرج إبنهم ديان ونادى أحد أصدقائه المسلمين ليضىء النور لهم ثم أمر البواب أن يعطيه قرشا أجرا له لأنه مد يده إلى زرار النور وأضاءه .. وأصبح الأطفال المسلمون فى الحى يتندرون ضاحكين بيوم السبت ويمرون على بيوت اليهود وهم يعرضون خدماتهم .. إضاءة النور .. إشعال وابور الطهو .. غسل طبق . وهم يضحكون .. وقد ثارت لوسى يوما ومدت يدها فى يوم من أيام السبت وأضاءت كل أنـــوار البيت وهى تصيح .. أعطونى أنا أجرى بدلا من أن تعطوه لمســلم " (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ١١ ، ١٢) .

٣ - المحافظة على تقاليد الطعام المفروضة على اليهود :

" كانت لوسى تتمرد حتى على تقاليد الطعام المفروضة على اليهود ... إن اليهودى لا يأكل إلا لحم الحيوانات ذوات الأربع بشرط أن يكون لها ظلف مشقوق وليس لها أسنان ، والطيور الأليفة بشرط ألا يكون لها منقار ... ممنوع على اليهودى أن يأكل لحم الخنزير لأن له أسنانا وممنوع عليه أن يأكل لحم الأرانب لأنه حيوان له أظافر .. ورغم ذلك كانت لوسى تأكل لحم الخنزير عندما يقدم لها فى أى مناسبة وأكلت لحم الأرانب عندما دعتها صديقتها سعدية إلى وليمة ملوخية بالأرانب .. لماذا تتقيد بهذه التفاصيل .. وأكثر من ذلك أنها لا تطيق " الكوشير " طعام الاعياد اليهودية خبز بلا خميرة ... إن من يأكل خبزا مخمرا فى العيد فكأنه فصل نفسه عن اليهودية ... وكانت تضطر أن تستسلم لخبز الكوشير .. ولكنها لم تكن تستطيع أن تستسلم لكل هذه التقاليد " (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ١٢) .

وكما ذكرت فإن إبنتها ياسمين هى الأخرى لم تكن تحفل بمثل هذه الفروض والقيود التى تفرضها تقاليد الديانة اليهودية :

" وقدمت لها خديجة كوب قهوة باللبن وصرخت ياسمين ضاحكة : لا يمكن .. لقد أكلت اللحم .. وأنت تعلمين يا أختى أننا لا نستطيع أن نجمع بين اللحم واللبن ..

وأخذتا تتضاحكان .. أن تقاليد الأطعمة اليهودية تحرم فعلا الجمع بين اللحم واللبن .. حتى أن اللحم عندهم لا يطهى بالسمن ولا بالزيت إنما فقط بالزيت النباتى .. ولكنها تقاليد لا يتمسك بها إلا غلاة المحافظين .. وياسمين نفسها تسخر منها .. أنما فقط تريد أن تضحك " (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ١٣٢) .

٤ - تقاليد عيد الفصح وسائر الأعياد :

" إنهم فى عيد الفصح وهو عيد عبور اليهود من مصر إلى سيناء يذبحون شاة أو جديا ويأكلون خبز الكوشير وقطعة من العظم المشوى أو أى طعام مكروه يذكرهم بما كان يعانيه اليهود أيام العبور من قسوة الحرمان والجوع ثم يجلس الأب يحكى قصة الخروج من مصر وينتهى بدعاء " نلتقى العام القادم فى أورشليم " .. وفى أيام التكفير العشرة التى تنتهى بعيد يوم الغفران يمتنعون لمدة خمس وعشرين ساعة عن لبس الأحذية تذكرة لمسيرة اليهود الحفاة .. و .. و ... إنها أكثر من عشرة أعياد خلال

العـام .. ولوسى لا تسـتطيع أن تسـتسـلم لكل هذه التـقـاليـد المتطرفة .. " (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ١٢) .

إن لوسى البعيدة تماما عن عالم التقاليد الدينية اليهودية ، كـانت تصل فى تمردها إلى حـد عـدم تصـور أن تكون كل هذه الطقوس والأوامـر مـفروضـة من الرب : " لا يمكن أن يكون الرب هو الذى أمر بكـل هذه التفاهـات التى هى أقـرب إلى التعـذيب " (ص ١٢) .

وكـانت ترى أيضـا أنه لا عـلاقـة على الاطلاق بين أن يكون الانسان موفقا فى حياته وبين إلتزامه بأداء الطقوس والحرص على التـقاليـد الدينيـة وتعتـقد أن الله هو العقل : " إن الله وهب اليـهود عقولا تفكر وتكسب ولم يهبهم هذه الخزعبلات التى يفرضـها عليـهم الحاخامات . لقد استطاعت أن تعقد صفقة رغم أنها لا تصلى ولا تطيق خبز الكوشير .. إن الله هو العقل " (ص ٢١) .

وبعد هذه الجولة التى كشف من خلالها احسان عن إلمامه الواسع بتـفاصيل تقـاليد الديانة اليـهودية وطقوسـها وعـاداتهم ، والتى يؤكد من خلالها إبتعاد لوسى وكذا ابنتها ياسمين عن الالتزام بهـا : " كـانت لوسى تكره يوم السـبت " " لماذا تسـتـسلم ليـوم

السبت "، " لماذا لا تجادل الله حتى يعفيها من هذه التعاسة "، " وكانت لوسى تتمرد على تقاليد الطعام المفروضة على اليهود "، " لماذا تتقيد بكل هذه التفاصيل "، " لم تكن تستطيع أن تستسلم لكل هذه التقاليد "، " ولوسى لا تستطيع أن تستسلم لكل هذه التقاليد المتطرفة "، بعد كل هذه التأكيدات القاطعة، يعود بنا إحسان ليؤكد مرة أخرى (قبل أن يبدأ فى سرد قصة حياة لوسيان هنيدى، التى أراد من خلالها أن يؤكد على أن اليهودية ليست دينا، بل شخصية : " إن لوسيان كانت كلها يهودية ... ورغم تمرد لوسى على التعاليم والتقاليد الدينية فقد كانت يهودية ... كلها يهودية .. وهى تعيش وكأن الدنيا كلها يهود .. والمجتمع الذى تحس به هو مجتمع اليهود .. الأغنياء والفقراء يهود .. " (لا تتركونى هنا وحدى، ص ١٢، ١٣) .

وهكذا أراد إحسان فى تقديمه لملامح شخصيته الرئيسية أن يؤكد مقدما أن ما يميز اليهودى كيهودى ليس دينه، بل انتماءه الشامل لواقع وجودى لا تمثل فيه اليهودية كدين الا مجرد جزء من كل يتمثل فيما يطلق عليه " الشخصية اليهودية ". فاليهودى إذن يعيش فى وعى بأنه يهودى، بغض النظر عن كونه متدينا أو غير متدين .

وعلى هذا النحو فإن احسان قد قدم ما يثبت به مقدمات منطلقاته فى رؤية الشخصية اليهودية " اليهودية ليست دينا بل شخصية " . أما المنطلق الثانى فى هذه الرؤية ، وهو " أن هذه الشخصية لها الغلبة على أى إنتساب آخر " ، فهو ما عالجه عبر سطور الرواية والقصة . والتى سنرى عبر المحاور التالية كيف عالجها احسان ليثبت صدق مقولته .

٢ - تغيير اليهودى لدينه بتأثير المصالح :

كان المحك الذى اختاره احسان عبد القدوس فى حبكته القصصية فى كل من العملين الادبيين " لا تتركونى هنا وحدى " ، و " كانت صعبة ومغرورة " لا ثبات صدق منطلقه فى فهم الطبيعة الخاصة للشخصية اليهودية ، من حيث كونها طبيعة تجعل الغلبة للانتماء اليهودى على أى انتماء آخر ، هو جعل أبطال هذين العملين يتحولون عن اليهودية ويعتنقون الدين الاسلامى ، دين الاغلبية فى المجتمع المصرى ، لكى يضعهم فى محك الاختبار فيما بين انتمائهم اليهودى الراسخ واعتناقهم للدين الاسلامى .

وهذا الاختبار لهذا المحك إنما ينم عن فهم وإلمام دقيق وعميق بطبيعة الشخصية اليهودية من جانب احسان عبد القدوس ،

بالاضافة إلى ما لمسناه من إلمامه العميق بدقائق التقاليد اليهودية الدينية على النحو الذى ذكرناه فى النقطة السابقة . ومرة أخرى قبل أن نتطرق لمعالجة احسان عبد القدوس لهذا المحك نطرح السؤال التالى الذى يشكل محورا رئيسيا فى فهم هذا المحك الاختبارى ونحاول الاجابة عليه ، وهو لماذا يغير اليهودى دينه ؟

ينبغى أن نقرر ابتداء أنه من السمات التى تتسم بها الشخصية اليهودية بشكل عام فى أى مكان ، أنها تفضل الاستقلالية الجماعية فى اطار الطائفة اليهودية ، حتى ولو كانت مشبعة بالأمراض والتعرض للفاقة والحرمان ، عن الخطر الذى تنطوى عليه البيئة الخارجية للشعب الذى تعيش بين ظهرانيه .

ولكى نفهم هذا البعد فى التكوين العام للشخصية اليهودية ، نشير إلى أن المهمة الرئيسية التى واجهت حكماء اليهود بعد تدمير الهيكل الثانى (٧٠ م) وقمع ثورة بركوخبا (١٣٢ - ١٣٥ م) ، كانت هى تأمين بقاء اليهود فى أوساط الشعوب التى يعيشون بينها . وقد ذهب هؤلاء إلى أن الحفاظ على بقاء اليهود لا يتأتى الا بالعزلة عن المحيطين بهم . وقد شرعوا لهذا الأمر فى مجموعة

التشريعات الدينية التى وضعت لتقنين أسلوب معيشى فريد والزامى لليهود وهى المعروفة باسم " الهالاخاه " . وبذلك أصبح السلوك اليهودى الفريد ، والمتأصل فى الوعى اليهودى ، يجد تعبيرا خارجيا دقيقا فى كافة مناحى الحياة ، وفقا لما جاء فى التلمود الذى يمثل المرجع الرئيسى للتشريعات اليهودية . وقد ساد هذا الوضع الانغلاقى داخل شرنقة التشريعات الدينية حتى عصر التنوير الاوروبى وبداية عصر التنوير اليهودى " الهسكالاه " حينما تم فتح ثغرات واسعة فى الحواجز التى أقامها الحاخامات فى القرن الثامن عشر .

وحيث أن اليهود لم يكن لديهم دولة تخصهم ، فقد كانوا مجبرين على العيش تحت حكم حكومات الشعوب التى يعيشون بينها ، وتشكلت العلاقات مع القوى السائدة ، وفقا للمبدأ التلمودى الذى وضع فى القرن الثالث ، وهو " قانون المملكة هو القانون " – أى أن قوانين السلطات المدنية ملزمة . وهكذا ساد لدى اليهود نظامان وضعيان جنبا إلى جنب وهما : " الهالاخاه " التى تمثل القانون المقدس الذى ينظم حياة اليهود فيما بينهم على وجه الخصوص ، وتشريعات الدولة التى يعيشون فيها ، والتى تنظم

اتصالاتهم بالمحيطين بهم من غير اليهود . والمثير للانتباه فى هذه الظاهرة ، هو أن اليهود لم يكونوا يشعرون بنفس الشعور بالالتزام تجاه قوانين الدولة ، بنفس القدر الذى كانوا يشعرون به تجاه نظامهم التشريعى الدينى .

والغريب فى الأمر ، أن تلك الازدواجية قد انتقلت مع بعض اليهود إلى الدولة اليهودية العلمانية باعتبار حكومتها هى حكومة خلقت بسلطة أجنبية . ويبدو هذا الأمر بشكل واضح فى أوساط الذين يؤمنون بقوة " الهالاخاه " باعتبارها تنظم كل ساعة من حياتهم ، ويبتعدون عن الالتزام بالقوانين المدنية ، الأمر الذى يجعل البعض ينظر إلى هذه الظاهرة على أساس أنها تؤكد أن تعليم هؤلاء الاسرائيليين مبادىء المواطنة ليس بالأمر السهل .

ومن هنا فإن ظاهرة العزلة الاجتماعية داخل الجيتو " أو " حارة اليهود" وغيرها من أشكال العزلة التى ميزت الوجود اليهودى عبر التاريخ هى ظاهرة طوعية أكثرمنها ظاهرة مفروضة من الخارج على أى مجتمع يهودى فى أى مكان فى العالم ، أو على حد قول ناحوم جولدمان الرئيس الاسبق للمنظمة الصهيونية العالمية:

" إن الجيتو يعتبر اكتشافا يهوديا من الناحية التاريخية . ومن الخطأ القول بأن " الجوييم " (الشعوب غير اليهودية) قد أرغموا اليهود عن الانفصال عن بقية المجتمع . وعندما أقر المسيحيون الجيتو ، عاش فيه اليهود ، وبديهى أن هناك فارقا ، ما اذا كان المرء يختار بحريته جيرانه ، أم يكون مرغما على السكن فى مكان معين ، بشرط عدم تركه مساء ، غير أن اليهود لا يزالون يميلون للسكن فى ضاحية خاصة بهم ، فى بيئة تسهل لهم الحياة فى المجتمع " (٨) .

إن " الجيتو " أو الحى اليهودى " أو حارة اليهود " لم تكن مجرد مجموعة من المنازل والمبانى والمؤسسات اليهودية المحاطة بسور سواء كان هذا السور سورا مبنيا أو سورا نفسيا ، ولم يكن كذلك مجرد سجن جماعى للطائفة اليهودية فرضه الآخرون على اليهود ، بل كان بمثابة سور دفاعى داخلى ، حقيقى ورمزى فى أن واحد ، بناه اليهود لأنفسهم . إن هذا الحصن الانعزالى قد أقامه اليهود رويدا عبر التاريخ كدرع دفاعى ضد عداء غير اليهود .

ومن هنا ، فإن ارتفاع صيحات اليهود المتنورين فى القرن الثامن عشر من أجل تحطيم أسوار العزلة اليهودية ماديا ومعنويا

والدعوة للخروج من هذه الاسوار والانصهار فى المجتمعات التى يعيشون بينها ، والتخلى عن الخصوصيات اليهودية فى الملبس والأسماء والسلوكيات والمهن ، والاستفادة الاقتصادية والثقافية والعلمية من انجازات هذه المجتمعات ، جعلت هذه الطوائف اليهودية تبدو وكأنها خرجت عارية فى مواجهة عالم كان ينظرون اليه على أنه عالم الاغيار (غير اليهود) أو عالم الاعداء ، وبالتالى فانها بدت أيضا وكأنها أجبرت عن التخلى عن الانغلاق داخل قشرة الطائفة المضطهدة ، والخروج من العالم الذى يقع خارج اطار وزمان الآخرين ، إلى عالم المجال والزمان الخاص بالآخرين .

ويمكن القول بأنه بالرغم من هذا التطور الذى اجتاح عالم المجتمعات اليهودية فى العالم ، فإن اليهود ظلوا فى كل مكان حريصين على بناء عالم صغير متكامل ، من الناحية الروحية والمادية خاص بهم داخل عالم الآخرين . لقد احتفظوا بمؤسساتهم الدينية ومعابدهم ، ومؤسساتهم التعليمية ، ومؤسساتهم الاجتماعية والخيرية ، ومؤسساتهم الاعلامية التى تعنى بشئون الطائفة اليهودية وقضاياها ومشاكلهم الداخلية . وبالاضافة إلى هذا ، فان كثيرين من اليهود على المستوى الفردى ظلوا حريصين على

الاحتفاظ بتلك القشرة الانعزالية " الجيتوية " فى داخل نفوسهم رغم سقوطها على المستوى المادى ، حرصا على عدم التسليم المطلق بالذوبان الكامل أو الانصهار المطلق فى المجتمعات الغربية . وقد تجسد مثل هذا السلوك فى أنماط معينة من الحرص على التقاليد اليهودية مثل المحافظة على تناول الطعام الكوشير ، أو وضع الطاقية التى يرتديها المتدينون على رءوسهم وغيرها ، بالرغم من أن مثل هذه السلوكيات كانت تؤدى فى نهاية الأمر الى حدوث نوع من الغربة بينهم وبين المجتمع الذى يعيشون فيه ، وربما يخلق ، فى بعض الاحيان ، حالات من العداوة تجاههم . ولكن هذه الأنماط السلوكية ظلت تمارس من عديد من اليهود على أنها نوع من الحفاظ على الذات اليهودية حتى لا تطمس فى تيار الانصهار الكامل ، أو كأنها بمثابة سور الجيتو الفردى المنيع التقليدى فى مواجهة العالم الخارجى .

وهنا نطرح السؤال التالى : هل أدى الانصهار اليهودى إلى زوال احساس اليهودى بأنه مضطهد ؟ والاجابة ببساطة ، هى أن رد الفعل لدى اليهودى فى مواجهة هذه الظاهرة الانصهارية ، تجلى فى معضلة أنه بالرغم من عداوته التقليدية لأبناء الشعوب

التى انصهر فيها لأسباب تاريخية ودينية ونفسية وغيرها ، وبالرغم من احساسه بأن غالبية أبناء هذه الشعوب يضمرون له الكراهية والعداوة لنفس الأسباب ، فإنه ظل مع رفضه للمضطهد (بكسر الطاء) يسعى إلى تقليده وأخذ أنماط حياته والاقتداء به بل والطموح إلى أن يصبح نظيرا له أو حتى ندا . وهكذا فان اليهودى ظل يحتفظ فى داخله بالمتناقضات ، فهو يكره ذاته ويحول هذه لكراهية دفينة للآخرين ، وفى الوقت نفسه يحترم ويوقر الآخرين ويقلدهم ويسعى لكسب مودتهم واحترامهم . وهو كلما وصل إلى مرحلة عليا من تحقيق الآمال العظيمة تحل به مشاعر القلق على مصيره بعد كل هذا الانجاز خوفا من أن يصبح مرة أخرى ، فى مهب الريح ، بالنسبة لامكانية استمرار وجوده فى هذه البلاد ، أو لامكانية الحفاظ على ما حققه من ثروة أو مكانة أدبية أو علمية .. الخ . ولكن اليهودى فى نهاية الأمر يواصل الطريق ويحاول بقدر الإمكان أن يتشبه باخلاص كبير بقدر الامكان بأبناء هذه البلاد ، ولكن مع احساس غير كامل بالأمان ، وباحساس غريزى بالخوف من تجدد موجات معاداة اليهود مرة أخرى . ومن هنا فإن خوف اليهودى من الانصهار أصبح بمثابة خوفا من الذات اليهودية التى

فى داخله والتى قد تثير مشاعر العداء فى نفوس الآخرين تجاهه ، وبمثابة خوفا من الآخرين لعلهم يراجعون أنفسهم تجاه اليهود فى ظل تجربة تاريخية جديدة . وعند هذه النقطة نجد أن اليهودى يلجأ بفعل غريزى بحت ، حماية لنفسه ، إلى رفض ذاته اليهودية أو التهرب منها مؤقتا ، حماية لنفسه ، ودرءا لاستثارة المشاعر التقليدية للعداء لليهود من قبل الآخرين . وهذا الموقف يمكن اعتباره بمثابة موقف انصهارى كامل من جانب اليهودى ، ينطوى ، كما ذكرت ، على رفض اليهودى لذاته اليهودية ، ويمكن اعتباره بمثابة تغيير للدين فى إطار ظاهرى . ولكن الأمر قد يصل باليهودى إلى ما هو أبعد مدى من مجرد تغيير الدين الظاهرى فى أطار الانصهار الكامل فى المجتمع الذى يعيش فيه ، فيتخذ اليهودى خطوة أبعد مدى من ذلك تتجلى فى محاولة وهمية بالقضاء على اليهودى فى داخله باتخاذ قرار التحول عن اليهودية كدين واعتناق دين آخر ، كالمسيحية أو الاسلام . وتغيير اليهودى لدينه ، فى عديد من الحالات ، يمكن أن يكون موقفا نابعا عن قناعة فردية بحته بالدين الآخر الذى يعتنقه هربا من اليهودية واليهود على حد السواء وسعيا نحو انقاذ اليهودى الذى فى داخله ، وربما لانقاذ يهود

آخرين قد يكونون ابناءه أو أحفاده على الأقل . واليهودى الذى يقدم على هذه الخطوة غالبا ما يكون يهوديا علمانيا وليس متدينا . إن تغيير الدين بالنسبة لليهودى المؤمن أخطر بكثير مما هو الأمر بالنسبة لليهودى العلمانى ، لأن قبول اليهودى المؤمن بمجمل عقائد الدين الجديد يعتبرا كفرا .

إن الدين بالنسبة لليهودى المؤمن هو ايمان بعقائد تستوجب منه الايمان بإله جديد وبأن يؤمن بوجوده وبأوامره ونواهيه ، ولذلك فما الداعى بالنسبة له أن يسعى للبحث عن منظومة عقائدية أخرى تنطوى على استهانة بعقائد دينه وبالانعزال عن جماعته ؟ . أما بالنسبة لليهودى العلمانى فإن تغيير الدين لا يشكل بالنسبة له سوى مجرد خطوة محسوبة لاعتبارات كثيرة لا يدخل الدين الجديد ولا عقائده فى حسابها ، بالرغم من أن هذه الخطوة قد تجبره على غير رضى منه بأن ينطوى بالكامل داخل اطار قيم ومعتقدات وعادات وتقاليد الدين الجديد .

والسؤال هنا هل يستطيع اليهودى العلمانى الذى يعتنق دينا آخر أن يهجر ماضيه اليهودى تماما ، وأن يستغرق فى واقعه الدينى الجديد ؟

والاجابة عن هذا السؤال هى بالنفى . إن اليهودى الذى يغير دينه لا يستطيع ، بناء على تجارب كثيرة لأفراد من اليهود أقدموا على هذه الخطوة ، أن يطلق اليهودية طلقة بائنة ، ولا يستطيع أن يشعر بأنه هجر اليهودية إلى غير رجعة ، لأنه ، فى غالب الاحيان ، لا يقدم على هذه الخطوة بنية خالصة ، بقدر ما يقدم عليها لنوايا فى نفسه ، ويظل بشكل دائم فى حالة من الارتباط النفسى ، وربما المادى كذلك ، بماضيه اليهودى ، رغم كل محاولات الاستغراق الظاهرية الشاملة التى يبديها تجاه الدين والمجتمع الجديد الذى انتمى اليه .

وبمناقشة ايزاك بتشوتو رئيس الطائفة اليهودية بالاسكندرية حول هذا الموضوع ذكر حكاية طريفة يغلب عليها التلميح أكثر من التصريح : لقد ذكر " أن يهوديا تحول إلى المسيحية وفى إحدى المناسبات التى يسمح فيها بأكل الأسماك ولا يسمح بأكل الطيور جلس اليهودى الذى تنصر يأكل وعلى مائدته بطة معدة للطعام ، فدخل عليه أحد القساوسة فشاهد البطة ضمن طعامه ، فقال له : ألا تعرف أن البط محرم أكله فى هذا الصيام . فرد عليه قائلا وكان اجابته جاهزة : إننى مكثت ساعة ومازلت ألوح

على البطة بتلك المروحة يمينا ويسارا وأنا أقول للبطة كونى سمكة حتى تحولت إلى سمكة ، وما تراه أنت الآن سمكة وليست بطة ، وبالطبع فالمعنى المقصود هنا هو أن التحول تحول ظاهرى وفقا لمقتضى الحال ومعايشة الظروف .

والدليل على هذا التحول الظاهرى ما ذكره ايزاك دى بتشوتو نفسه من أن رئاسة الطائفة تقدم العون والمساعدة لمن يطلب من هؤلاء الذين تحولوا إلى ديانات أخرى ، وأن صلاتهم بالطائفة مستمرة ولم تنقطع ، ودليل على ذلك أيضا أن بعضهم الذى أعلن إسلامه تراه يمارس عمله فى سكرتارية الطائفة بالعباسية ، بل ويذهب إلى المعبد للصلاة ، وهو شقيق الفنانة اليهودية الراحلة نجوى سالم . (٩)

ولم يقتصر التحول الظاهرى عن اليهودية إلى الأديان الأخرى على الأفراد بل لقد شمل أيضا التحول الجماعى من اليهودية إلى أديان أخرى ، كما حدث عندما اعتنق يهود تركيا الاسلام ظاهريا أثر تحول أخر المسحاء الكاذبين شبتاى بن تسفى للاسلام بعد فشله فى مهمته ، وسمى أتباعه بطائفة " الدونمة " التى تعتنق الاسلام ظاهريا وتبطن اليهودية ، وكذلك ما حدث عندما

إعتنق يهود أسبانيا والبرتغال فى العصور الوسطى المسيحية وعرفوا باسم " المارانوس " أى الذين تركوا دينهم .

وكاتبنا إحسان عبد القدوس يعالج قضية تغيير اليهودى لدينه فى المجتمع اليهودى المصرى من خلال أنماط تعيش بعيدا تماما ، كما أوضحنا من قبل ، عن عالم التقاليد اليهودية الدينية ، ولكنه يجعل لكل نمط من هذه الانماط دافعا مختلفا عن الآخر لاعتناق الاسلام دين الاغلبية فى المجتمع المصرى الذى عاشوا فيه .

إن لوسيان هنيدى اليهودية المصرية التى تحكم فيها الطموح اليهودى بتحقيق حلم الثراء والجاه لتكون ندا للطبقات الارستقراطية اليهودية ، تصل إلى أن تحقيق هذا الطموح لن يتحقق إلا عن طريق الزواج بشوكت بك ذو الفقار الرجل الواسع الثراء الذى يتعدى غناه حدود الحساب ، وأحد أقطاب الارستقراطية المصرية المسلمة .

ولذلك فإنها تسعى فى البداية للحصول على الطلاق من زوجها اليهودى زكى راؤول : " وكانت الحركة الأولى التى يجب أن

تتحركها هى الطلاق من زوجها ، ولم تكن تنتظر أى مشكلة وهى تطلب الطلاق ... لقد عودها زوجها زكى على أن يستسلم لها » (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ٣٨) .

ولكن زوجها عندما واجهته بطلب الطلاق نعتها بأقذع الصفات :

" إنك ساقطة .. مومس .. كيف يشرفنى أن أعطى زوجتى لرجل آخر .. كيف يشرف الاولاد أن يستولى رجل على أمهم " (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ٤٠) .

ورفض بشدة الاستجابة لمطلب الطلاق :

" إسمعى .. أنا لم أتزوجك حتى أبيعك بأى ثمن .. لم أتزوجك لأترك حى الظاهر وأسكن فى جاردن سيتى .. تزوجتك لتكونى لى .. وستبقين لى إلى أن تموتى .. حتى جثتك ستكون لى وتدفن معى فى قبرى " (لا تتركونى هنا وحدى ص ٤٠) . ووصل به الأمر إلى حد أنه صفعها على وجهها لأول مرة وهو يصرخ مصرا على رأيه : " لا طلاق .. لن أتركك إنك لا تعرفين من أنا " (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ٤١) .

وقد إستمرت محاولاتها مع زوجها فى محاولة إقناعه بالطلاق ، ولكنه أصر على الرفض بالرغم من أنها عرضت عليه

التنازل عن شقة جاردن سيتى .. وعرضت عليه أن تترك له كل ما فى البيت له وللاولاد " ولكنه رفض .. لا طلاق " (ص ٤٢) .

وعند تيقنت من إصرار زوجها على عدم الطلاق أدركت أنه لا سبيل أمامها لكى تتزوج من شوكت بك ذو الفقار إلا بأن تشهر إسلامها ، وهى خطوة كانت قد حسبتها بحساب الجدوى الرأسمالى لأى مشروع :

" لماذا لا تعلن إسلامها وتصبح مسلمة ... لا لأن مجرد إسلامها يعتبر طلاقا من زوجها ولكنها فى حاجة إلى الإسلام ليتم إرتباطها كاملا بشوكت بعد أن تتزوجه .. على الأقل لتضمن حقها فى إرثه فقد عرفت أن الارث لا ينتقل من مسلم إلى يهودى ولا حتى مسيحى " (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ٣٦) .

وهكذا أصبح الاسلام هو الحل للحصول على الطلاق ، من ناحية ، ولضمان تحقيق طموحها فى إرث شوكت ذو الفقار من ناحية أخرى :

" وزكى مصر على عدم الطلاق .. لم يبق إلا أن تشهر إسلامها .. لقد كانت تفكر أن تعلن إسلامها حتى تزداد إرتباطا بشوكت بعد الزواج وحتى تضمن الارث إذا عاشت معه إلى أن

ترثه... كانت تعتقد أن طلاقها من زوجها لا يحتاج إلى أن تخرج من دينها .. ولكنها الآن لا تجد وسيلة للهرب من زوجها إلا بالهروب من دينها " (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ٤٣) .

إذن فإن إعتناق لوسيان هنيدى للاسلام كان وراءه دافعا واضحا وصريحا هو : " حتى تضمن الارث إذا عاشت معه إلى أن ترثه " . إنه دافع مادى بحت تسعى من ورائه إلى تحقيق طموحها اليهودى بتحقيق حلم الثراء والانتساب للطبقات الراقية فى المجتمع المصرى ، وحتى ترتفع إلى مستوى نساء عائلات قطاوى وباروخ وشيكوريل وباقى نساء المجتمع اليهودى الراقى مستغلة فى هذا شخصيتها كامرأة جميلة وصعبة وذكية تعرف كيف تأخذ أضعاف ما تعطى .

وكـــان من الطبيعى بعد أعلنت لوســيان هنيدى اســـلامها " وأصبح اسمـها زينب " (ص ٤٤) ، أن تحصل على الطلاق من زوجها اليهودى زكى راؤول بحكم القانون حيث أنه " لا يحق لمسلمة أن تتزوج غير مسلم .. وهى مسلمة وزوجها يهودى " (ص ٤٥) .

ولكن المفاجأة التى يفاجئنا بها احسان عبد القدوس ليكشف عن مزيد من دوافع تغيير اليهودى لدينه ، هى أن زكى راؤول إعتنق الاسلام هو الآخر :

" ودق جرس التليفون وابنتها ياسمين تهلل قائلة :

" ماما .. هل عرفت ما حدث .. لقد أعلن بابا إسلامه وإسلامنا .. أصبحت مسلمة وأخى مسلما ... لم يغير إسمى لا يزال إسمى ياسمين .. واسم بابا أصبح أبو بكر عبد الله .. وأخى اسمه خالد عبد الله " (ص ٤٥) .

لقد كان اعتناق زكى راؤول للاسلام بمثابة حيلة ليفوت على لوسى فرصة فرض الطلاق عليه . وفرصة ضم ابنه ايزاك وابنته ياسمين إليها :

" لعل زكى يعلم منذ البداية أن لوسى ستضطر إلى أن تكون مسلمة ... فما دام لا يطلقها فأسرع طريق لفرض الطلاق عليه هو الإسلام .. وهى لن تكتفى بالطلاق بل قد تحصل على حكم بضم ايزاك وياسمين إليها .. إنها أم مسلمة ولا يمكن أن تترك ولديها لأب يهودى .. وزكى رغم السذاجة التى قد تبدو عليه يستطيع دائما أن يجد حلا لمشاكله .. والحل الوحيد هو أن يعلن إسلامه هو الآخر ويعلن معه إسلام ايزاك وياسمين .. خلاص .. كلنا مسلمون " (٤٥) .

إن لوسى لجأت لاعتناق الاسلام حتى تحصل على الطلاق وتحقق طموحها اليهودى ، وزكى راؤول إعتنق الاسلام هو وابنه وابنته حتى لا يطلقها . وهكذا يصبح تغيير الدين مسألة لا علاقة لها بالانتقال من الايمان بعقيدة إلى الايمان بعقيدة أخرى ، بقدر ما هو وسيلة لتحقيق مصالح شخصية وجنى مكاسب اجتماعية وطبقية بالانتماء إلى المجتمع الأقوى اجتماعيا واقتصاديا ، مجتمع الأغلبية ، أو وسيلة تحايل متصلة بجنى فوائد من شريعة الدين الآخر . وتصبح هذه الحقيقة أكثر وضوحا من خلال موقف زكى راؤول ، الذى حاول أن يستفيد من الموقف الجديد بانتهازيته الغريزية التى جعلته ، يرى موقف زوجته الجديد على أنه صفقة رابحة تنم عن عبقرية يهودية :

" والرجل الآخر الذى اختارته يشرفه فعلا كما قالت له ويشرف العائلة .. على الأقل أنه ليس يهوديا ولو كان يهوديا فهذه خيانة واعتداء على حقه . أما وقد اختارت مسلما وشوكت بك بالذات فهى ليست خيانة إنها صفقة رابحة يجب أن يقدرها ويعترف لها بالعبقرية .. عبقرية نساء اليهود اللاتى إستطعن بأنوثتهن صيد الملوك والحكام ليضمنوا الامان والرخاء للشعب اليهودى " (ص ٥٣) . وقد تحققت الصفقة الرابحة وقبض زكى

رأفول خمسة الآف جنية ثمنا للطلاق ، وفرح بهذا المبلغ الذى لم يكن يحلم به :

" وفرح زكى ... لم يكن ينتظر كل هذا المبلغ .. خمسة آلاف جنيه أيامها كانت شيئا كبيرا .. أنه يستطيع أن يبدأ حياة جديدة.. يستطيع أن يكون من رجال الأعمال " (ص ٥٣) .

وتم الطلاق ووقع زكى وثيقة الطلاق " واستلم خمسة الآف جنيه نقدا ... إعتذر عن أن يتسلمها بشيك " (ص ٥٣) .

وتكمن المفاجأة هنا فى أنه بقدر ما فرح زكى بهذه الصفقة الرابحة ، فإن لوسى كانت أكثر فرحا منه بما ناله أكثر من فرحها بالحصول على الطلاق : " ولكن لوسى فرحت أكثر .. لم تفرح بالطلاق ولكنها فرحت لأن زكى أخذ خمسة الاف جنيه .. إنه مهما كان فهو أب ولديها وكل ما يناله يعود إلى ولديها " (ص ٥٣) .

ومرة أخرى يكشف لنا هذا الموقف عن جذور دوافع تغيير اليهودى لدينه ، وهو ما أشرت اليه فى مقدمة هذا الجزء ، من أنه ينطوى على إنقاذ اليهودى الذى فى داخله ، وربما لانقاذ يهود آخرين قد يكونوا أبناءه أو أحفاده على الأقل .

والنمط الثالث الذى يقدمه لنا احسان عبد القدوس لتغيير اليهودى لدينه ، هو شخصية شريف الهنداوى اليهودى المصرى الجواهرجى الذى وقع فى حب ناهد الفتاة المصرية المسلمة فى قصته " كانت صعبة .. ومغرورة " . إن شريف الهنداوى ينتمى لأسرة يهودية مصرية كان لها عهد طويل من الاقامة فى مصر ، ورفضت الهجرة منها رغم كل الظروف التى طرأت على أحوال اليهود بها ، وخاصة بعد قيام دولة اسرائيل :

" كان أبى كوهين الهنداوى يهوديا جدا .. ولكنه رفض أن يترك مصر .. أو يهاجر إلى اسرائيل مع المهاجرين .. إنه لا ينتمى إلا إلى محل الجواهرجى الذى يمتلكه .. وهو يملكه فى مصر وهو مصرى .. يهودى جدا ومصرى جدا " (كانت صعبة ومغرورة ، ص ١٥) .

وقد ظلت أسرة شريف الهنداوى تقيم فى مصر ، ضمن البقية الباقية من اليهود الذين مازالوا يعيشون فيها حتى الآن والتى يعالج من خلالها احسان عبد القدوس موقف اليهود من معاهدة السلام مع اسرائيل وفتح الحدود بينها وبين مصر على نحو

ما سنرى فيما بعد : " وظهر ما سمى بالانفتاح .. وكان أبى يريد أن يعيد فتح دكان الجواهرجى .. ولكنى عارضته .. ويجب أن يختار طريقا آمنا فى انتظار مزيد من التطور .. واستطعت أن أتصل بعبد الله بك نور الدين .. إنه جواهرجى مسلم على اتصال قوى بكل رجال الدولة .. واستطعت أن اقنعه بأن أعرض فى دكانه السبائك والمجوهرات التى يملكها أبى مع اقتسام الأرباح .. ووافق.. إنها صفقة مربحة بالنسبة له .. وهكذا أصبحت من رجال تجارة الذهب والمجوهرات .. لا لأنى يهودى .. بل لأنى نشأت فى هذه المهنة وتلقيت أسرارها من أبى " (كانت صعبة ومغرورة ، ص ١٥) .

وهكذا فنحن أمام يهودى مصرى يتميز بالحرص فى مواجهة الظروف السياسية ويحرص على أن يظل يهوديا مصريا رغم كل الاحداث التى مرت باليهود فى المجتمع المصرى مع تقلبات الجو السياسى فى مصر وانعكاسات الصراع العربى الاسرائيلى عليهم .

إن شريف الهنداوى يقرر أن يغير دينه ويعتنق الاسلام بدافع حبه لناهد ورغبته فى الزواج منها :

" قال وهو يبعد رأسه ويدير عنها عينيه :

– تريدين أن نتزوج ..

وقالت بسرعة وكأنها تشهق :

– إنك يهودى ..

وقال فى هدوء :

– إنى أعلم أنى يجب أن أعلن اسلامى لأتزوجك .. وأعلم أنك لا يمكن أن تقبلى أن نتزوج زواجا مدنيا بعيدا عن الشرع .. والاسلام يحابى الرجل المسلم أكثر من المرأة المسلمة فيمنحه حق الزواج من امرأة تنتمى لأى دين .. ولكنه يفرض على المرأة ألا تتزوج إلا مسلما .. إن أختى الصغرى تزوجت من عربى مسلم دون أن تضطر أن تخرج عن دينها وتتكر أنها يهودية .. أما أنا فلا أستطيع أن أتزوجك إلا أذا أعلنت اسلامى وأنا مستعد .. " (كانت صعبة ومغرورة ص ١٦ ، ١٧) .

ونحن فى هذا الموقف إزاء حالة من حالات الاستعداد الطوعى لتغيير اليهودى لدينه لأسباب عاطفية بحتة لن يجنى منها شريف الهنداوى أية منفعة مادية . إن ناهد ليست ثرية لكى تكون له مطامع فى ثروتها إذا ما اعتنق الاسلام ، وشريف الهنداوى هو

يهودى بقدر ما هو مصرى ، فهو اذن أيضا ليس فى حاجة لاعتناق الاسلام ليضمن استمرار بقائه فى مصر أو حسن معاملته ، لأنه مستقر ماديا وأسرته بالكامل مازالت تقيم فى مصر دون أن يلحقها أذى أو تعانى من أية مشاعر عدائية لا على المستوى الاجتماعى ، ولا من جانب السلطات الرسمية .

وهكذا يضعنا ، احسان عبد القدوس ، فى مواجهة نمط جديد من دوافع تغيير الدين مجرد تماما من دوافع المصلحة الشخصية ، أو حتى مصلحة الطائفة التى ينتمى اليها ، ليضع هذه الحالة ، مرة أخرى فى محك الاختبار ، وليثبت لنا مقولته عن رسوخ الانتماء اليهودى فى داخله ، عندما يتوافد عليه أبناء اسرته من اليهود المصريين المقيمين فى اسرائيل بعد فتح الحدود بين مصر واسرائيل ، وتتوقد فيه شرارة الشخصية اليهودية رغم اعتناقه للاسلام .

وإحسان عبد القدوس الذى يفاجئنا دوما بعمق معرفته بالحياة والتقاليد الدينية اليهودية والعادات الاجتماعية الخاصة بالمجتمع اليهودى فى مصر ، لا تفوته وهو يتناول هذا المحك الاختبارى أن يعرفنا بما هو متبع من مراسم فى حالة الانتقال من دين لدين آخر بالنسبة للجانب الاسلامى أو الجانب اليهودى .

فعندما قررت لوسيان هنيدى إعتناق الاسلام أحضر شوكت بك ذو الفقار لها شيخا له مكانته فى المجتمعات الاسلامية وفى الازهر ليستوثق من أنها ترغب فى الاسلام عن اقتناع وليس لهدف أو مصلحة ، وحدثها عن الاسلام وتعاليمه :

" .. ومضت أيام قبل أن يستدعى الشيخ عبد اللطيف ليأخذ لوسى إلى الاسلام ... وهو شخصية لها مكانتها فى المجتمعات الاسلامية وفى الازهر .. وقال الشيخ عبد اللطيف أنها يجب أن تسلم عن اقتناع لا عن غرض .. ولوسى تؤكد إقتناعها بالاسلام حتى ولو كان إقتناعها بالاسلام هو صدى حبها لشوكت .. وقد أمضى معها الشيخ عبد اللطيف جلسات طويلة يحدثها عن الاسلام وعن النبى محمد وحفظت على يديه قراءة الفاتحة .. وسورة قل هو الله أحد .. وكل تعاليم الاسلام " (لا تتركونى هنا وحدى . ص ٤٣) .

وهكذا فان شوكت بك ذو الفقار هيأ للوسى وسائل الاعداد النفسى والدينى الاسلامى قبل اتخاذ خطوة تغيير دينها واعتناق الاسلام ، عن طريق الشيخ عبد اللطيف .

أما شريف الهنداوى ، فانه واجه بعض المتاعب فى اعلان إسلامه ووجه بالشكوك ، من المسئولين عن إجراءات تغيير الدين ، ولكنه تمكن من التغلب على تلك الصعاب وقام بتمهيد نفسه لهذه الخطوة نفسيا ودينيا :

" .. وقد لاقى شريف بعض المتاعب فى إعلان اسلامه .. ربما لأن كل من كان يقابلهم من المسئولين عن إتخاذ الاجراءات كانوا يواجهونه بالشك فى نياته .. لماذا يريد يهودى أن يعلن إسلامه .. وكان دائما لبقا فى كسب ثقتهم وكان يقول أنه مصرى .. ولد فى مصر وعاش فى مصر ولم تظهر عائلته من أيام جده وجد وجد جده إلا فى مصر ، ومصر هى التى تدفعه إلى الاسلام .. وقد وجد نفسه يحفظ تلاوة الفاتحة وكثيرا من آيات القرآن قبل أن يقرر إسلامه .. ويتردد على زيارة حى الحسين لا لمجرد تناول طعام الكباب فى مطعم الدهان بل ليكون قريبا من مسجد الحسين .. فهو يحس به كأنه شعار من شعارات الوطنية .. وكان فى بعض اللقاءات يزيد المصارحة بأنه سيتزوج مصرية مسلمة .. كأنه لا يريد أن يضبط وهو يستغل إسلامه فى عمل خفى .. وفى النهاية ماذا يفيد الاسلام بانضمام أى فرد تحت لوائه .. والنيات فى

علم الله .. ولذلك تم اعلان شريف الهنداوى" (كانت صعبة ومغرورة ، ص٢١).

إن إحسان يكشف لنا من خلال هاتين الحالتين عن اختلاف ردود الفعل فيما بين إعتناق المرأة اليهودية للاسلام واعتناق الرجل اليهودى للاسلام . إن إعتناق لوسى للاسلام لم يجابه بأيه صعوبات من المسئولين عن اتخاذ الاجراءات ، بينما واجه شريف الهنداوى رغم مصريته التى أكد عليها احسان بشدة بشكوك من المسئولين حول مدى صدق نيته فى إعتناق الاسلام .

* وبعد هذه المرحلة من التهيؤ النفسى والدينى لاعتناق الاسلام ، يشير إحسان إلى أن من بين الشروط التى كانت مفروضة وفقا للوائح أن يذهب اليهودى الذى يريد تغيير دينه إلى الحاخام وتترك له فرصة إقناع الشخص الراغب فى التحول عن اليهودية بالثبات على دينه ، حتى لا يساء تفسير مثل هذه الحالات على أنها تتم قسرا :

" ولكن هناك شرطا مفروضا .. يجب أن يبلغ الحاخام وأن تترك له فرصة لاقناعها بالثبات على دينها .. هكذا تنص

اللوائح حتى لا يقال أن فى مصر من يفرض الاسلام على أحد رغما عنه .. " (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ٤٣) .

وقد طلبت لوسى إعفاءها من هذا الشرط ، لأنها لم تكن بقادرة على مواجهة الحاخام ، وأعفاها الشيخ عبد اللطيف منه :

" ولوسى من حقها أن تصر على الاسلام مهما حاول معها الحاخام ، رغم ذلك لا تريد أن تقابل الحاخام .. إنها لا تستطيع .. تحس كأن الحاخام هو ضابط بوليس الآخرة أرسله الله ليقبض عليها .. أرجوكم أعفونى من هذا الشرط وابتسم الشيخ عبد اللطيف وأعفاها من هذا الشرط إكراما لشوكت ذو الفقار " (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ٤٤) .

حدث هذا بالنسبة للوسيان هنيدى عندما أرادت اعتناق الاسلام فى الاربعينات ، أما شريف الهنداوى ، فإنه عندما أراد إعتناق الاسلام بعد أربعين عاما ، فى الثمانينيات ، (آخر حاخام يهودى للطائفة اليهودية فى مصر كان حييم دويك وقد غادرها فى عام ١٩٧٥ نظرا لأن عددهم لم يكن يستدعى وجود حاخام لهم) ، فإنه ذهب إلى حاخام اليهود طواعية ، وأبلغه بقراره إعتناق الإسلام ، دون أن يشير الاديب القاص إلى أن هذا شرط مفروض ضمن إجراءات الانتقال من دين لآخر :

" وقد كان شريف خلال تلك الأيام قد زار حاخام اليهود .. وأبلغه أنه قرر أن يعلن اسلامه .. لا لأن اجراءات الانتقال من دين إلى دين تفرض إبلاغ وعلم قيادة الدين الآخر .. ولكن لأن شريف لا يريد أن يبدو وكأنه يهرب من دينه الذى يجمع كل أهله " (كانت صعبة ومغرورة ، ص ٢١ - ٢٢) .

الحاخام يقدر دوافع تغيير اليهودى لدينه :

ويتعرض إحسان فى سرده لمراسم الانتقال من اليهودية إلى الاسلام إلى موقف حاخام اليهود فى مثل هذه الحالات وهو الموقف الذى يعكس فهم الحاخام اليهودى لنوازع الشخصية اليهودية فى مثل هذه الحالات قياسا على الوعى بالتجربة اليهودية عبر التاريخ . فعندما أشار احسان إلى ضرورة ذهاب لوسى إلى الحاخام أكد على موافقة الحاخام وتأييده لاعتناقها الاسلام من خلال عقد مقارنة بين زواج لوسى من شوكت ذو الفقار وبعض الحالات التاريخية التى تشير إلى زواج يهوديات من شخصيات تاريخية لتحقيق مصلحة لبنى دينها ، ورفعها إلى مصاف القديسات :

" ولا شك أن الحاخام سيؤيد إسلامها لو عرف أنه الطريق لتتزوج أحدى بنات اليهودية من شوكت بك ذو الفقار إن تاريخ اليهود يضم قديسات تزوجن من أبطال حماية للشعب اليهودى .. صفية اليهودية تزوجت النبى محمد .. ودليلة تزوجت شمشون .. " (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ٤٣) .

وعندما تناول موقف الحاخام من اعتناق شريف الهنداوى للاسلام ، فانه وضع الحاخام فى موقف من يقدر أن الدنيا مصالح، وان الانتقال من دين لآخر لتحقيق مصلحة لا يؤثر فى الدين الذى يؤمن به الفرد ، مادام أن الايمان ليس هو الدافع لتغيير الدين :

" والحاخام يقدر أن الدنيا مصالح .. وقد تكون مصلحة اليهودى أن يدعى الاسلام .. أو من مصلحة مسلم أن يدعى المسيحية أو اليهودية .. ومهما إشتدت المصالح فهى لا تؤثر فى الدين الذى يؤمن به الفرد .. مادام الايمان ليس هو الدافع إلى تغيير دين .. بدين . لذلك فقد استمع الحاخام إلى شريف فى هدوء.. وقام يودعه بنفس الحرارة التى كان يودعه بها دائما كلما

زاره . كأنه مطمئن إلى أنه سيبقى يهوديا " (كانت صعبة ومغرورة، ص ٢٢) .

والملاحظ فى هذه الفقرة أن احسان يستخدم كلمة " يدعى " فى الاشارة إلى عملية الانتقال من دين لآخر لدوافع المصلحة ، لايمانه العميق ، بأن الشخص المؤمن المنتمى لأى دين لا يمكن أن يغير دينه أو عقيدته مهما بلغت شدة المصالح ، وهو الأمر الذى أشرت إليه فى مقدمة هذا الفصل . ولذلك فقد شدد احسان على مسألة أن الحاخام " لم يجادله أو ينصحه " ، وذلك لأنه يعرف ومتأكد تماما بأن " الايمان ليس هو الدافع إلى تغيير دين بدين " ، وكذلك فانه ودعه بحرارة " ، وهو الوداع الحار الذى تضمن نوعا من الثقة والاطمئنان من جانب الحاخام ، بأن مثل هذا الانتقال من اليهودية إلى الاسلام ، هو انتقال شكلى ، وأن شريف الهنداوى " سيبقى يهوديا " .

وهذا الانتقال الشكلى من اليهودية للاسلام لدوافع المصلحة وليس الايمان كان من بين التساؤلات التى طرحتها ناهد على نفسها بعد أن قرر شريف الهنداوى إشهار اسلامه ، حيث تساءلت ، حين انتهت إلى أن اعلانه بأنه مسلم هو خطوة كافية لأن من بين

المسلمين من لا يراعى فـروض الاسـلام ، وبالرغم من ذلك فـهم مسلمون:

" ولكن .. هل يعلن شـريف إسـلامـه إيمانا بالاسـلام أم كمجرد تحايل لاتخاذ الاجراءات التى يفرضها زواجه بها ؟ إنها لا تستطيع أن تتدخل فى أعماقه لتكتشف مدى إيمانه أو تضطره لأن يتخذ مظاهر إسلامية وهو كاذب فيها .. يكفى إعلانه بأنه مسلم .. والمسلمون بينهم من لا يراعى فروض إيمانه بالاسلام ويتحدون ما فرضـه الله عليـهم ورغم ذلك فـهم مـسلمـون لهم شـخـصـيـاتـهم كمسلمين " (كانت صعبة ومغرورة ، ص ٢٠) .

ويعطينا إحسان مـزيدا من التفاصيل عن مراسم اعتناق الاسلام من خلال لوسيان هنيدى ، حيث يشير إلى خطوة تسجيل الاسلام فى الشهر العقارى :

" ولأجل خاطر شوكت بك لم تذهب لوسى بنفسها إلى مبنى الشهر العقارى لتسجل إسلامها ولكن جاء موظف الشهر العقارى إليها فى قصر المنصورية " (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ٤٤) .

ثم تأتى المرحلة الأخـيـرة فى هذه المراسم وهى النطق بالشـهـادتين واتخـاذ إسم إسـلامى : " وجلست تردد مع الشـيخ

عبداللطيف .. أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله .. أصبحت مسلمة .. وأصبح إسمها زينب " (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ٤٤) .

ولا يتعرض احسان فى مراسم إعتناق شريف الهنداوى للاسلام لهذه التفاصيل الاخيرة واكتفى بالاشارة الموجزة " ولذلك تم اعلان اسلام شريف الهنداوى " ، ولم يتطرق إلى تغيير إسمه إلى إسم مسلم ، لأن إسم شريف هو من الاسماء التى يستخدمها المسلمون بطبيعة الحال ولا يستلزم تغييرا .

" أبى اسمانى شريف لأنه إسم فى صالح العمل " (كانت صعبة ومغرورة ، ص ١٤) . وهكذا فانه احتفظ باسمه كما هو ، ولم يلجأ إلى تغييره ، بالرغم من أنه غير دينه من اليهودية للاسلام .

الزواج المختلط :

لا يفوت إحسان وهو يتحدث عن ظاهرة تغيير اليهودى لدينه واعتناقه الاسلام ، لأسباب تتعلق بالمصالح أو لدوافع عاطفية لا علاقة لها بدوافع الايمان ، أن يحدثنا عن الظاهرة المرتبطة بها ألا و هى ظاهرة الزواج المختلط فى كل من الدينين اليهودى والاسلامى .

إن الشريعة اليهودية تحرم الزواج المختلط بين اليهود والشعوب الأخرى ، وفقا لنصوص متعددة وردت فى التوراة والتلمود. ففى سفر التثنية ٧ : ٣ : " ولا تصاهرهم ولا تعط بنتك لابنه ولا تأخذ بنته لابنك " . وبالرغم من أن نصوصا توراتية كثيرة حددت الشعوب التى لا ينبغى على بنى اسرائيل أن يصاهروهم ، فإنه اعتبارا من عصر نحميا وعزرا (حوالى منتصف القرن الخامس ق . م شمل تحريم الزواج المختلط كل الشعوب غير اليهودية قاطبة : " وأن لا نعطى بناتنا لشعوب الأرض ولا نأخذ بناتهم لأبنائنا " (عزرا ١٠ : ١٠ – ١١) ، وكان هذا بداية التشدد التشريعى اليهودى تجاه الزواج المختلط بعد العودة من سبى بابل .

ويمكن ايجاز الأسباب التى حدت بالشريعة اليهودية إلى هذا التحريم القاطع للزواج من غير اليهود فيما يلى :

١ – كراهية اليهود لغير اليهود والرغبة فى الانغلاق وعدم دخول أبناء الأديان الأخرى إلى المجتمع اليهودى حفاظا على نقاوة اليهودية (هكذا) .

٢ – إعتبار اليهودية أن الشعوب غير اليهودية شعوبا وثنيه لا يصح أن تخالط اليهود المؤمنين بالوحدانية .

٣ – أن زواج اليهودى من غير اليهود هو زواج غير مقدس سيدنس الأرض المقدسة بالأجانب .

٤ – أنه زواج فيه إهانة للمرأة اليهودية .

وبالرغم من هذا فان اليهود لم يكونوا متأهبين لقبول رأى عزرا ونحميا بشأن الزواج المختلط ، ولم يعمل اليهود بهذه النصوص ومظاهر ذلك عمليا :

١ – تزوج سيدنا ابراهيم بمصرية وهى هاجر .

٢ – تزوج سيدنا يوسف بمصرية .

٣ – تزوج سيدنا موسى بابنة شعيب وتزوج بأخرى اثيوبية .

٤ – تزوجت استير بملك فارس .

٥ – تزوج شمشون من فلسطنية أجنبية .

٦ – تزوج سيدنا داود بامرأة أوريا الحيثى وتزوج من سبط بنيامين وهو محرم عليه .

٧ – تزوج سيدنا سليمان من أجنبيات كثيرات من بينهن إبنة فرعون مصر .

٨ – تزوج آحاب بن عمرى ملك اسرائيل من أجنبية وثنية هى إيزابيلا .

٩ – تزوج أولاد أبيمالك من أجنبيات وهى راعوث وأختها .

١٠ – كان لليهودى أن يتزوج من أسيرته وهى أجنبية بالطبع .

هذا بالاضافة إلى أن تواريخ الاقليات اليهودية فى العالم ملىء بحالات لا حصر لها من الزواج المختلط بين اليهود وغير اليهود ، وهو الأمر الذى كان يثير دوما عاصفة من القلق بين زعماء الطوائف اليهودية ، وخاصة بعد أن زادت هذه النسبة بشكل ملموس بعد موجات الانصهار التى سادت المجتمعات اليهودية فى أوروبا وسائر بلدان العالم فى العصر الحديث .

ولم تقف الشريعة اليهودية عند حدود تحريم زواج اليهودى من امرأة غير يهودية بل حددت أن ولده لا ينتسب اليه بل ينسب إلى المرأة اليهودية ، وذلك إستنادا إلى ما ورد فى سفر التثنية ٧ : ٣ – ٤ : " أما إذا تزوجت الاسرائيلية من أجنبى فولدها منه يكون يهوديا ويجوز ضمه إلى الأمة اليهودية " . واستنادا إلى هذا النص فان اثبات صحة النسب ، وفقا للشريعة اليهودية ، يكون عن طريق الأم ، وليس عن طريق الأب ، بمعنى أنه من يولد لأم يهودية وأب غير يهودى يعتبر يهوديا ، ومن يولد لأب يهودى وأم غير يهودية

لا يعتبر يهوديا ، وذلك على أساس الافتراض القديم بأن المرأة المخطئة هي ضحية عنف في الوقت الذي لا يعتبر طفل الرجل اليهودي من امرأة غير يهودية يهوديا لأن المولود جاء نتيجة عقد واتفاق . واستنادا لهذا فان الشريعة اليهودية التي تستمد أحكامها من " الهالاخا " (الشريعة اليهودية التلمودية) ، تعرف اليهودي بأنه الشخص المولود من أم يهودية أو المعتنق لليهودية وفقا لأحكام الشريعة .

وقد أثار هذا التعريف حول " من هو اليهودي ؟ " العديد من المشكلات التي كانت مثار جدل شديد في اسرائيل مازال محتدما حتى الآن ، ويمثل محورا من محاور المساومة المستمرة بين الأحزاب الدينية والأحزاب العلمانية في اسرائيل في كل مرة تجري فيها الانتخابات للكنسيت الاسرائيلي . ولليهود حاليا من هذه القضية موقفان متباعدان : موقف المتدينين الذين يتمسكون بأحكام " الهالاخا " ويعارضون أي تعريف غير ديني لليهودي خشية أن يؤدي ذلك للاعتراف بوجود فئة من اليهود لا تخضع للشريعة اليهودية ، وموقف العلمانيين المتحررين ، الذين يرون أن كون الانسان يهوديا لا يعني بالضرورة كونه متدينا ، فالانسان يمكن أن

يكون يهوديا بثقافته ، أو تقاليده ، أو نشأته ، أو ميوله أو بالاضطهاد الذى عاناه .

وتحريم زواج اليهود من غير اليهود لا يقتصر فقط على أصحاب الديانات الأخرى أو الوثنيين ، بل يمتد ليشمل تحريم الزواج بين طائفة الربانيين (الذين يؤمنون بالتلمود ويضعونه فى مرتبة القداسة الأولى قبل التوراة) وبين السامريين (طائفة من اليهود تؤمن بقدسية جيل جرزيم ، ولا تؤمن الا بالاسفار الخمسة التى يتألف منها التوراة) ، وكذلك القرائين (طائفة يهودية تنسب إلى عنان بن داود وظهرت فى منتصف القرن الثامن الميلادى فى عصر الدولة العباسية وسميت بهذا الاسم لأنها آمنت بالتوراة فقط ولم تؤمن بالتلمود ، وكانت التوراة تسمى " المقرا " فسميت الطائفة بالقرائين . وبين الطائفتين (الربانية والقرائية) صراع عنيف واختلافات شديدة حول قضايا الشريعة يظهر فيها تأثر التشريع القرائى بالشريعة الاسلامية) .

أما الشريعة الاسلامية ، فانها ميزت فيما يتصل بالزواج المختلط ، بين أصحاب الاديان السماوية عن أهل الكتاب وبين المشركين . لقد حرمت الشريعة الاسلامية الزواج من المشركات

والمشركين إلا إذا آمنوا واعتنقوا الاسلام : " ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن " (سورة البقرة آية ٢٢١) ، وأباحت الزواج من الكتابيات :

" والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم " (سورة المائدة آية ٥) . اذن فوجه الاختلاف بين الشريعتين اليهودية والاسلامية ، يكمن فى أن الشريعة اليهودية تنسب الابناء إلى الأم ، بينما تنسب الشريعة الاسلامية الأبناء إلى الأب ، بالاضافة إلى أنها أباحت للرجل الزواج من اليهودية أو المسيحية دون أن تكون ملزمة بتغيير دينها لأن الأبناء الذين يولدون نتيجة لهذا الزواج يشبون مسلمين نسبة للأب ، بينما حرمت على المرأة المسلمة الزواج من اليهودى أو المسيحى إلا إذا اعتنق الاسلام ، لكى يشبوا الأبناء مسلمين .

وقضية الزواج المختلط بين أتباع الديانات المختلفة لا تشغل من بين أعمال احسان عبد القدوس الأدبية العملين اللذين نتناولهما بالتحليل فقط ، حيث أنه تعرض لها فى بعض من قصصه القصيره الأخرى ، وخاصة فى إطار الزواج المختلط بين المسيحيين والمسلمين فى مصر .

إن ناهد فى " كانت صعبة ومغرورة " تتعرض لقضية الزواج المختلط فى عمومها وتتطرق للملابسات التى تحيط بمثل هذه الزيجات فى مصر بقولها على لسان الأديب القاص :

" إنها تعرف كثيرا من المسيحيين إعلنوا إسلامهم للتزوج من المسلمات .. وكانت العائلات تثور ثم تعود وتضم ابنها إلى حياتهما رغم أنه خرج عن دينها .. بل تعرف مسيحيات تزوجن من مسلمين وهن محتفظات بديانتهن دون أن يضطرون إلى اعتناق الاسلام ورغم ذلك تثور العائلة وتحاول وقف هذا الزواج .. إلى أن ينتصر الحب الذى جمع بين الابنة والرجل الذى اختارته فتستسلم العائلة .. تستسلم للحب .. حتى تظل محتفظة بابنتها " (كانت صعبة ومغرورة ص ٢٣) . وفى قصته القصيرة " أضيئوا الأنوار حتى نخدع السمك " التى نشرت ضمن مجموعته القصصية " الهزيمة كان اسمها فاطمة " ، يتعرض إحسان لقصة زواج مختلط لم تتم بين مسلم مصرى وفتاة أجنبية مسيحية والدها أرمنى ولد فى مصر : " والدها كاثوليكى متطرف فى تدينه . والقسس لا تكف عن زيارته فى بيته . بل أنه كان يتمنى دائما أن يهب ابنته ماليتا للدير . " (ص ١٨١) .

ويعترض والدا الفتى لأسبـاب تتعلق بالفوارق الطبقية :
" وأبوه عاش عمره وهو يحلم أن يأخذ لابنه احدى بنات الطبقة الراقية ، كما تعود أن يعطى بناته لأبناء هذه الطبقة ... ومالينا ليست سوى ابنة تاجر معروف وليس له طبقة فى مصر " (ص ١٨٣) . ولكنهما يوافقان تحت ضغط من الفتى على الزواج بشرط أن تعلن مالينا اسلامها وتوافق مالينا .

" وقال لمالينا :

هل تقبلين الاسلام .

وقــــــالت :

كل ما تريد " (ص ١٨٤) .

وإذا عدنا إلى " لا تتركونى هنا وحدى " و " كانت صعبة ومغرورة " ، لوجدنا أن احسان يتناول موقف الشريعتين اليهودية والاسلامية من قضية الزواج المختلط فى سياق تعرضه للحظات التى جرى فيها بحث كيفية اتمام الزواج بين لوسيان هنيدى وشوكت ذو الفقار من ناحية ، وبين ناهد وشريف الهنداوى ، من ناحية أخرى . فعندما قالت لوسيان هنيدى لشوكت ذو الفقار أنها تفكر فى اعلان اسلامها ، رد عليها من منطلق سماح الشريعة

الاسلامية للرجل المسلم بالزواج من كتابية دون أن يستدعى هذا الأمر اعتناقها للاسلام . وقد أورد احسان موقف الشريعة الاسلامية ، على لسان شوكت ذو الفقار على أنه يتسم بالانانية والتحيز للرجل :

" لماذا .. إننا نستطيع أن نتزوج دون أن تغيرى دينك .. إنها أنانية الاسلام ... البنت المسلمة لا تستطيع أن تتزوج غير المسلم ولكن الرجل المسلم يستطيع أن يتزوج من كل الأديان " (لا تتركونى هنا وحدى ص ٣٦) . ويردد احسان نفس وجهة النظر على لسان شريف الهنداوى عندما أعلن لناهد عن قراره اعتناق الاسلام ليتزوج منها :

" .. والاسلام يحابى الرجل المسلم أكثر من المرأة المسلمة ، فيمنحه حق الزواج من امرأة تنتمى لأى دين .. ولكنه يفرض على المرأة ألا تتزوج إلا مسلما " إن أختى الصغرى تزوجت من عربى مسلم دون أن تضطر أن تخرج عن دينها وتنكر أنها يهودية " (كانت صعبة ومغرورة ، ص ١٧) .

وإذا كان احسان لم يفسر موقف الاسلام فى روايته " لا تتركونى هنا وحدى " . ، فإنه دافع عن وجهة نظر الشريعة

الاســلامــيــة فى هذا الموقف ، على لســان ناهد ، التى ردت على شريف الهنداوى مدافعة عن الشريعة الاسلامية بقولها : " الاسلام لا يحابى ولكنه ينظم .. وقد فرض على المسلمة أن تتزوج من مسلم حتى يضمن أن يكون أبناؤها من المسلمين .. فالابناء ينسبون للأب .. ولا يريد لهم الله أن يكونوا ضحية إختيار الأم لأب غير مسلم لم يشتركوا معها فى اختياره .. ولذلك قرر الله أن يحمى للأبناء اسلامهم " (كانت صعبة ومغرورة ، ص ١٧) .

وفى المقابل فان احسان يطرح وجهة نظر الشريعة اليهودية فى الزواج المختلط وما يترتب عليه من مشاكل وخاصة إذا كانت المرأة اليهودية التى اعتنقت الزواج قد سبق لها الزواج وهى على دينها وأنجبت أطفالا .

إن لوسيان هنيدى عندما قررت اعتناق الاسلام فكرت فى مصير إبنها ايزاك وابنتها ياسمين بعد اعتناقها الاسلام :

" هل تعلن إسلامهما أيضا ... أم تتركهما لأبيهما .. لا .. لا يمكن .. أنها لا تستطيع أن تتركهما أبدا ... ولكن هل يستطيعان أن يعيشا كيهوديين وأمهما مسلمة .. ثم ما ذنبهما لتنقلهما إلى دين لا يؤمنان به ولا يريدانه .. لمجرد أنه دين رجل ستتزوجه " (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ٣٦) .

صحيح أنه موقف معقد للغاية ، ولكن زكى راؤول ، كما عرفنا من قبل ، حل هذه المعضلة واعتنق الاسلام هو وابنه وابنته . ولكن هل تم حل الاشكالية التى تنطوى على هذا الأمر المعقد من وجهة نظر الشريعة اليهودية ؟

إن إحسان عبد القدوس يناقش هذه القضية من منظور الشريعة اليهودية التى تنسب الابن أو الابنة للأم وليس للأب ، وعلى ضوء إدراكه الراسخ بأن لوسى رغم اسلامها وزواجها من مسلم ، فانها مازالت يهودية النسب والانتماء من خلال حوار بين زينب بعد أن أنجبت ابنتها هاجر من شوكت ذو الفقار وبين ابنتها ياسمين اليهودية المولد التى أسلمت : ماما لو حدث أى شيء .. وأصبحنا وحدنا .. بلا بابا شوكت .. هل نعود يهودا وهل تصبح هاجر يهودية ؟

ونظرت زينب إلى ابنتها وهى حائرة هل تسكتها أم تجيبها .. ثم قالت وهى تنظر كأنها تشفق عليها من غيرتها :

– إننا .. أقصد اليهود ينسبون الابن أو الابنه لأمها .. فإذا كانت يهودية فأولادها يهود .

وقالت ياسمين وكأنها فرحت :

– أى أن هاجر مثلى .. يهودية أسلمت .

وقالت الأم وهى تبتسم ابتسامة ضعيفة :

– ولكن هناك شيئا آخر .. فان اليهودية إذا أنجبت من غير يهودى فان إبنها يعتبر إبنا غير شرعى .. لكنها لو أنجبت من يهودى بلا زواج فهو إبن شرعى ، أما إذا كان الأب يهوديا فالابن غير شرعى حتى بالزواج .

وقالت ياسمين ضاحكة :

– أى أننى أنا ابنة شرعية وهاجر إبنة حرام .

وصرخت زينب :

– أنت مجنونة .. اياك أن أسمع منك هذا الكلام .. كلنا مسلمون . " (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ٥٨) .

إن إحسان يدير الحوار السابق بين زينب وياسمين ليس من منظور الشريعة اليهودية ، كما تعرفه زينب اليهودية المسلمة ، ولكن من منظور زينب اليهودية المسلمة التى مازالت تعيش فى واقع إنتمائها اليهودى ولم تتخلص منه بعد ، لدرجة أنها تتحدث عن

نفسها بقولها " إننا .. أقصد اليهود ... " وهى فلتة لسان مقصودة عن وعى ، بالاضافة إلى ذلك الاضطراب الواضح فى حسم قضية النسب لدى ياسمين ، التى مازالت متأكدة حتى تلك اللحظة أنها أمها مازالت يهودية رغم إسلامها ، ولذلك فانها تقرر فى نهاية الحديث ، واستنادا للشريعة اليهودية " أنا ابنة شرعية وهاجر ابنة حرام " لأن هاجر جاءت نتيجة زواج بين يهودية هى أمها ومسلم هو شوكت . ولكن زينب اليهودية المسلمة تستدرك فى نهاية الحوار لتقرر " كلنا مسلمون " ! .

ونحن نجد صدى هذا الحوار فى موقف ياسمين التى تعرف تماما رغم ابتعادها عن عالم التقاليد الدينية اليهودية ، حكم الشريعة اليهودية فى نسب الأبناء حين استغلت هذا الأمر ، عندما قررت مغادرة مصر نهائيا والاستقرار فى باريس ، واستطاعت أن تأخذ معها ولديها من عزيز فاضل المسلم .

" إن ابن اليهودية يهودى حتى لو ولد من أب غير يهودى وإن كان يعتبر ابن حرام .. وستقول لولديها أن أمها يهودية وأنهما يهوديان .. إنهما لا يزالان صغيرين ولن يتغير فيهما شىء بانتقالهما من الاسلام إلى اليهودية .. وهناك سينسى المجتمع

أنهما ولدا حـــرام .. ولدا أب مسلم " (لا تتركوني هنـا وحدى ، ص ١٣٣) .

كـذلك فـإن شـريف الهنداوى ، هو الآخـر ، يشـرح لناهد موقف الشريعة اليهودية من الزواج المختلط بقوله :

" إن التنظيم اليـهودى لا ينسب الأبناء للأب ولكنه ينسـبـهم للأم .. أى أن أبناء أختى الصـغرى يمكن أن يعتبروا أنفسـهم يهودا رغم أنهم من أب مـسلم اخـتلفت الأديـان فى تنظيم الحـيـاة فـأنا نفسى أقبل أن يكون أولادنا من المسلمين لأنى أنا نفسى سـأكون مسلما " (كانت صعبة ومغرورة ، ص ١٧) .

مـا نسـتخلصـه من الحوار السـابق بين زينب وياسمين ، ومن الشرح الذى قدمه شريف الهنداوى لناهد عن موقف الشريعة من نسب الابناء للأم ، أن الفـتـاة اليـهودية سـواء ظلت على دينهـا أم اعتنقت دينا آخر ، فان الشريعة اليـهودية تعطى الحق لأبنائهافى أن يكونوا يهودا ، رغم أن الأب قد يكون مسلما أو مسيحيا ويعتقد أن أبناءه ولدوا منتسبين اليه هو وحده من الناحية الدينية .

ولا يفوت احسـان ، لدى تعرضه لقضية الزواج المختلط ، أن يتناول هذه القضية بملابسـاتها المعقدة والاشكالية داخل المجتمع

الاسرائيلى فى حالة زواج الفتى العربى المسلم بفتاة يهودية اسرائيلية ، وموقف الحكومة الاسرائيلية من مثل هذه الزيجات :

" بل إنها قرأت عن إنتشار حالة زواج بنات اسرائيل من عرب فلسطين حتى أن الحكومة الاسرائيلية قامت بحملة ضخمة لوقف هذه الزيجات .. حتى تطمئن إلى أن أولاد بنات اسرائيل سينشأون يهودا .. لا مسلمين ولا مسيحيين كآبائهم .. ولعل هذا كان الدافع لحاخام اسرائيل لإصدار قراره بأن تنسب ديانة الابن لأمه لا لأبيه . " (كانت صعبة ومغرورة ، ص ٢٣) .

ويتطرق أيضا لهذه الظاهرة ، عندما سمعت زينب أن أبنتها ياسمين قد حصلت على الطلاق من عزيز فاضل زوجها المسلم ، وأصبحت حرة من كل ما يربطها فى مصر ، وكانت تشك فى احتمال ذهابها الى اسرائيل للاقامة فيها وأعربت عن خشيتها من أن تتزوج من رجل من عرب فلسطين :

" لعلها تأمل أن تتزوج فى اسرائيل .. ومن يدرى .. ربما تزوجت رجلا من عرب فلسطين .. ان اليهوديات الشرقيات عرفن عنهن ضعفهن إلى الرجال العرب حتى انتشر الزواج بينهن وبينهم وتدخلت حكومة اسرائيل والجماعات الصهيونية لتمنع هذه الزيجات

التى ينتج عنهـا أولاد حـرام .. أولاد من أم يهـودية وأب مـسلم أو مسيحى " (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ١٣٤) .

ولا ينسى أيضـا الأديب القـاص أن يتـعـرض للمـوقف العكسى، أى زواج البنات العرب من اليـهـود ، ويشـير إلى رفض الفـتـيـات الفلسطينيـات المسلمـات الزواج من اليـهـود ليس فـقط لتمسكهن بالاسلام ، بل لأن الاسلام فى فلسطين أصبح مفـهوما يشمل البعدين الدينى والقومى ، بقدر ما أصبحت اليهودية ، هى الأخرى فى اسرائيل ، دين وقومية :

" هذا بعكس البنات العرب فى فلسطين .. فـهن يرفـضن الزواج بأى اسـرائيلى يهودى مهما أحاط بهذا الزواج من دوافع .. ربما لأن المسـلمات أكثر تمسـكا وأشـد ارتبـاطا بدينهن من اليهـوديات .. ودين المسلمات يحرم عليهن الزواج بغير مسلم .. ولأن الاسـلام فى فلسطين لم يعد محصورا فى الايمان بالله بل أصـبح يشـمل الارتبـاط بالوطن .. وربما أيضـا لأن الرجل فى اسرائيل لم يعد يسـتطيع أن يقدم على اعـلان اسلامـه .. لأن خروجـه عن دينه أصبح يعنى خروجـه عن وطنه " (كانت صعبة ومغـرورة ، ص ٢٣) .

- ويبلور احسان رؤيته لهذه الظاهرة ببعديها الدينى والقومى من خلال عقد مقارنة بين هذه الظاهرة فى لبنان وفى اسرائيل ، لينتهى إلى الاسلام واليهودية ، انطلاقا من هذا المفهوم لا يمكن أن يتعايشا فى اسرائيل : "

.. وأيضا لم ينتشر الزواج المدنى الذى لا يحسب حساب الاديان فى فلسطين كما انتشر فى لبنان مثلا بين المسلمين والمسيحيين .. لأن الاسلام والمسيحية يمكن أن يتعايشا فى لبنان ولكن الاسلام واليهودية لا يمكن أن يتعايشا فى فلسطين أى فى اسرائيل " (كانت صعبة ومغرورة ، ص ٢٣) .

٣ - موقف اليهودى بعد اعتناق الاسلام من العقيدة الاسلامية وتقاليدها .

رأينا فيما سبق كيف أن إحسان عبد القدوس قد وضع شخصياته الممثلة للنمط اليهودى فى المجتمع المصرى فى المحك الاختبارى لتغيير الدين اليهودى واعتناق الدين الاسلامى ، لكى يضعها فى أرض الواقع الجديد ، ليثبت لنا صدق مقولته بأن اليهودى مهما انتقل من جنسية إلى أخرى ، أو من دين لآخر ، فهو يهودى أولا ثم يمكن أن يكون أى شىء آخر .

والآن سوف نتابع مسار رحلة هذه الشخصيات خلال هذا المحك الاختبارى لنرى إلى أى مدى يكشف لنا عن رسوخ الانتماء اليهودى فى الشخصية اليهودية رغم اعتناقها الاسلام .

ويمكن أن نرصد هذه التجربة من خلال المحاور التالية :

أ - المبالغة الزائفة فى الحرص على تقاليد الاسلام :

بعد أن أشهرت لوسيان هنيدى إسلامها كانت تريد أن تعيش شخصية جديدة ، وتهجر ماضيها لتتكيف مع التحول الذى طرأ فى حياتها ، وبحيث لا تعرف بعد ذلك ، إلا كمسلمة ولا يناديها أحد إلا باسم زينب :

" إنها تريد أن تعيش شخصية جديدة .. شخصية إمرأة مسلمة .. ولكن كيف .. حتى إسمها الجديد لا تستطيع أن تتعود عليه .. زينب .. والمجتمع الذى ولدت وعاشت فيه يعرفها كيهودية ويناديها باسم لوسى يجب أن تنتقل إلى مجتمع آخر لا يعرفها إلا كمسلمة ولا يناديها إلا زينب " (ص ٤٥) .

وبالفعل فان زينب بدأت فى سلسلة من التغييرات ، فانتقلت إلى مكان اقامة جديد ، وبدأت تتباعد عن معارفها من اليهود ، حتى عائلتها واخوتها ، فى محاولة للعثور على شخصيتها الجديدة فى عالم المجتمع المسلم :

" وكان أول ما فعلته أن تركت البنسيون الذى تقيم فيه لتبتعد عن صاحبته صديقتها راشيل .. وقبلت أن يؤجر لها شوكت شقة مفروشة فى الزمالك .. وبدأت تتباعد عن كل من كانت تعرفهم من اليهود .. بل لم تعد تزور عائلتها ولا ترى شقيقتها ليزا .. إنها تقسو عليها وتقسو على نفسها أكثر .. إنها تحس أنها تقطع نفسها عن الدنيا كلها .. فالدنيا كلها كما تعودتها هى دنيا اليهود.. ولكن يجب أن تتحمل حتى تجد شخصيتها الجديدة فى الدنيا الجديدة " (ص ٤٦) .

وبدأت زينب تقطع أشواطا أبعد فى محاولة الولوج إلى عالم المجتمع المسلم فبدأت تذهب لزيارة الأولياء الصالحين وتقرأ الفاتحة وتخلق علاقات مودة مع جيرانها من المسلمين ، حتى يعتادوا عليها باعتبارها زينب هانم :

" وجاءت بامرأة لتعمل فى البيت .. مسلمة .. نبوية .. وكانت تجلس معها طويلا لتكشف فيها إحساس المسلم .. ثم بدأت تأخذها معها وتذهب لزيارة السيدة زينب والحسين .. وكانت تقرأ الفاتحة .. تقرأها فعلا حتى تعود نفسها على أن تعيش الاسلام .. وجيرانها فى العمارة التى تقيم فيها كثير منهم عائلات مسلمة .. فكانت تتعمد أن توجد صلة بينهم وبينها .. إنهم

لا يعـــــرفـون عنهـا إلا أنهـا زينب هـــانم .. وتتبـادل مـعـهم الزيارات " (ص ٤٦) .

وحـتى ياسـمين ابنتـهـا ، والتى ورثت عن أمـهـا جـمـالهـا وذكاءها ، والتى أصرت على أن تعيش مع أمها رغم عناد أبيها ، فانها هى الأخرى بعد أن أشهرت إسلامـهـا بالغت فى التعبير عن انتمائها للاسلام :

" تريد أن تكون مـسلمـة .. أو على الأقل تريد أن يعـرفـهـا الناس كـمـسلمـة ... فـعلقت على صـدرهـا قطعـة ذهـبيـة تحـمل آية الكرسى وتعلمت قراءة الفاتحة .. وكانت تذهب فرحة مع أمها لزيارة ضـريح السـيدة زينب والحسين .. وتجلسـان مـعـا يسـتـمـعـان إلى المقـرىء الذى يتلو فى البـيت كل صـبـــاح .. بل أن ياسـمين صـــامت أول رمضـان مر بهـا رغم أن أمـهـا لم تصـمـه لأنها كـانت حاملا " (ص ٥٦) .

وبالرغم من أن زينب تعرضت لهزة كبيرة إثر وفاة شوكت ، وبدأت تشعر بعدم جدوى استمرارها على الاسلام ، وتشعر بمدى العبء الثقيل الذى يفرضه عليها هذا الاستمرار :

" إنها تحس بالثقل وهى تسمع القارىء الذى لا يزال يتردد على البيت كل يوم ويتلو القرآن .. وتحس بالثقل وتتحـايل على

نفسها لتقوم وتصلى ركعتين تأكيدا لاسلامها كما كانت تفعل أيام شوكت .. تحس بالثقل وهى تقرر أن تخرج لزيارة ضريح الحسين " (ص ٧٦) ، إلا أنها سرعان ما عادت من جديد لتغالى فى تأكيد إسلامها ، بعد أن حسمت قرارها لصالح البقاء كمسلمة :

" وتحملت زينب الثقل الذى تعانيه وبدأت تغالى فى تأكيد اسلامها .. تتظاهر بكل المظاهر التى يفرضها عليها الاسلام وتذهب فى كل يوم جمعه إلى مقبرة زوجها وتدعو القراء لتلاوة القرآن الكريم طوال النهار سواء صحبها أحد من عائلة المرحوم زوجها أو ذهبت وحدها مع ابنتها هاجر .. وتحاول أن تقنع ياسمين بأن تصحبها .. وياسمين تستجيب مرة وترفض مرات .. " (ص ٧٦) .

وبقدر ما بدأت تغالى فى مظاهر الاسلام بعد هذه المرحلة، بقدر ما بدأت تغالى أيضا فى الابتعاد عن المجتمع اليهودى :

" وفى الوقت نفسه تعمدت زينب أن تغالى فى ابتعادها عن المجتمع اليهودى .. إن كثيرات من سيدات هذا المجتمع ساهمن فى تعزيتها وحاولن أن يربطن التعزية برباط الصداقة ... ولكن زينب كانت ترفض هذه الصداقة وتستقبل المعزين اليهود ببرود وتخيب

أملهم فيها ... إنها مسلمة وتريد أن تعيش المجتمع الاسلامى الراقى الارستقراطى " (ص ٧٦) .

وعندما واجهت هاجر ابنة زينب من شوكت ذو الفقار أمها بما يتردد فى مدرستها عن أنها يهودية ، وردت عليها قائلة :

" قولى لزميلتك أن أمك أكثر اسلاما من أمها حتى ولو كنت يهودية " (ص ٨٨) .

وبالرغم من أن هاجر فى هذه المرحلة كانت قد بلغت الثانية عشرة من عمرها ، فإنها لم تكن تعرف شيئا عن ماضى أمها وأنها كانت يهودية وأسلمت ، بسبب مغالاة زينب فى الحرص على مظاهر الاسلام فى حياتها :

" لم يكن حول هاجر ما يمكن أن يشد انتباها إلى أى عرق يهودى فى العائلة .. فأختها ياسمين فى تصرفاتها ولا فى كلامها ما يشعرها بأنها يهودية .. وأخوها خالد لا تراه كثيرا ولا تعرفه إلا باسم خالد .. ولم تكن تعرف شيئا عن أب أخوتها زوج أمها السابق .. كل ما كانت تعرفه هو أن اسمه أبو بكر عبدالله ... وقالت لها أمها أنها قاطعته منذ الطلاق ولا تراه ولا يراها .. وكل ذلك مع مغالاة زينب فى الحرص على مظاهر الاسلام والمقرىء الذى يقرأ القرآن فى البيت كل صباح " (ص ٩٠) .

ومن يتـأمل هذه المبـالغـة الزائدة من جـانب زينب وابنتـهـا ياسمين فى الحرص على مظاهر الاسلام ، يصاب بالدهشة لأن كلا منهـمـا لم تكن تحـرص ، بأى حـال من الأحـوال ، ولو بقدر ضـئيل على مظاهر اليـهودية . لقد كانت لوسى اليـهودية وابنتها ياسمين ، كمـا أوضحنا من قبل لا يترددن على المعابد اليـهودية ، وينفران من كل صور التقاليد اليهودية سواء تلك المتصلة بيوم السبت أو الاعياد أو طعام الكوشير . اذن فان هذا الحرص على تقاليد الاســلام ، لا يعكس شـخصية مؤمنة فى أعماقـها ، وإلا كان من الأولى بها أن تكون مـؤمنة بدينـهـا الذى شـبت عليـه وتربت فى بيـئـتـه ، بقـدر مـا يعكس شخصية تتحرك فى اتجاه المصالح .

إن إحسان يريد بهذه المفارقة فى هذا السلوك المثير للريبة أن يضعنا أمام صحة تأكيداته المتتالية بأن المصلحة وليس شيئا آخر ، هى التى تحرك سلوك الشخصية اليهودية . والمصلحة هنا تتجلى فى أنه كلما ازدادت زينب اليهودية المسلمة فى الحرص على مظاهر الاسلام ، كلما كانت تحافظ أكثر على المكاسب التى جنتها من وراء اعتناقها للاسلام ، وهى المكاسب التى تجلت فى تلك الثروة الطائلة التى ورثتها عن زوجها شوكت ذو الفقار ، ثم السعى للحفاظ على هذه الثروة بالاحتماء بمراكز القوى فى عـهد ثورة ١٩٥٢ عن

طريق الزواج بالعميد فهمى جار الله . أما ياسمين ، فانها سارت على نفس المنوال ، وعندما استنفدت أغراضها من إسلامها وهى تعيش فى مصر ، هاجرت إلى باريس لتكمل مشوار طموحها اليهودى بالعودة إلى يهوديتها ، لأن هذه العودة تفتح أمامها أبواب الكسب والثروات بلا حدود . وهكذا تصبح مسألة اعتناق الاسلام على هذا النحو ، كما حددها زكى راؤول عملية تجارية " إنه اسلام فرضته السوق التجارية وتستطيع أن تبيعه وقتما تشاء " (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ٧١) .

وقد عبرت خديجة صديقة ياسمين عن هذا المعنى تماما من خلال معرفتها الوثيقة بكوامن دوافع ياسمين لاعتناق الاسلام ثم العودة لليهودية عندما قالت عنها ، انها تنظر إلى عملية الانتقال من دين إلى دين على أنها عملية تجارية :

" لم تكن خديجة تحس بأن صديقتها ياسمين تنتقل من دين إلى دين ومن بلد إلى بلد .. أبدا .. إنها تنظر الى العملية كلها على أنها عملية تجارية .. فتح سوف جديدة " (ص ١٣٠) .

وإذا كانت زينب وياسمين قد بالغتا فى الحرص على مظاهر الاسلام ، لأن اعتناق الاسلام بالنسبة لكل منهما كان وسيلة لتحقيق

طموحاتهما فى المجتمع المصرى المسلم ، وكان لابد لهما من الحرص على هذه المظاهر وابرازها على الملأ حتى يقتنع المجتمع المصرى المسلم أنهما أصبحتا مسلمتين بالفعل ، فإن شريف الهنداوى اليهودى المصرى الذى اعتنق الاسلام لأسباب عاطفية بحته لكى يحقق عن طريق ذلك رغبته فى الزواج من ناهد المسلمة التى أحبها ، لم يكن فى حاجة لمثل هذا الحرص الزائف على مظاهر الاسلام لأنه لم يعتنقه لتحقيق منافع مادية . إن شريف الهنداوى لم يكن يهتم بممارسة فروض الاسلام ولا بترديد آيات القرآن ولا بصيام شهر رمضان . ولكن هذا السلوك من جانبه لم يكن يشكل قلقا لناهد ، لأنها هى نفسها كمسلمة لم تكن تصلى أو تحافظ على الفروض ، وكانت تنظر إلى الأديان على أنها وسيلة لاسعاد البشر ، وطالما أنهما سعيدان فلا معنى لمناقشة مثل تلك القضايا :

" وشـــريف لا يمارس فروض الاســلام .. وعلى الاخص لا يصلى الفروض الخمسة .. ولا يستسلم للاتكال على الله وترديد آيات القرآن والدعوات كعادة كل المسلمين .. وكان يمكن أن تلاحظ تجاهله التعبير عن إسلامه وتدفعه إلى أداء فروض الاسلام حتى تقاوم الاحساس بأنه لم يلجأ إلى الاسلام ايمانا به انما كمجرد

إجراء لانهاء عقد زواجه بها .. اشتراها بإسلامه ولكن كل هذا لم يخطر على بالها .. وترى فى شريف مسلما كباقى المسلمين .. فهى نفسها لا تصلى ولا فرضا واحدا من الفروض الخمسة .. ولا تتبع إلا صيام شهر رمضان .. وربما كانت تتبع الصيام للايمان بجدواه الصحية وبحكم تعودها لا لمجرد الخضوع لما فرضه الله .. وشريف أيضا يشاركها صيام رمضان .. ولم يخطر على بالها أبدا أن تتهمه بأنه ليس صائما إلا وهو بجانبها داخل البيت فإذا ابتعد عنها وخرج وحده إلى عمله فربما كان يسلى صيامه ولو بالتدخين يكفى أنها تراه صائما . ولم يحدث أبدا أن جمعهما حديث حول الأديان .. سواء عن الاسلام أو عن اليهودية أو عن أى دين آخر .. لا تعمدا .. ولكن لأنه لا يخطر على بال أحدهما ولا يحيره أى دين .. أن الاديان أوحى بها الله لاسعاد خلقه .. وهما من السعداء " (كانت صعبة ومغرورة ، ص ٢٧) .

إذن فقد أراد احسان بهذا التباين بين سلوك زينب بعد اعتناقها الاسلام ، واستغراقها فى المبالغة الزائفة بالحرص على تقاليده ، وبين سلوك شريف الهنداوى الذى لم يسع لابداء أى قدر من التعبير الدينى عن اعتناقه للاسلام ، أن يكشف عن أن هذا التباين انما هو تباين فى المصالح . إن زينب كانت حريصة على

المبالغة فى الحرص على تقاليد الاسلام حتى تبقى داخل اطار الشرنقة التى تحميها من سوء الظن باسلامها ، وحتى تبعد المجتمع الاسلامى بقدر الامكان عن تذكر ماضيها اليهودى ، فتستطيع بذلك أن تحافظ على الثروة التى حصلت عليها بزواجها من شوكت ، وأن تحميها بالزواج من جار الله . أما شريف الهنداوى فان دوافعه للاسلام كانت عاطفية مجردة ، ثم أنه تزوج من إمرأة مسلمة ليس للتقاليد ولا للفروض الاسلامية مكان بارز فى حياتها كمسلمة ، ومن هنا فان البعد الخاص بالفروض الدينية لم يؤثر على علاقتهما بقدر ما كانت عوامل الاقتناع والاحساس المتبادل هى العامل المؤثر فى استمرار زواجهما . وقد انهارت عوامل الاقتناع والاحساس المتبادل على خلفية من انجذاب شريف الهنداوى لماضية اليهودى عن طريق اندفاعه نحو الارتباط بعائلته اليهودية فى اسرائيل وتبادل الزيارات معها ومحاولة الاستفادة من وجود روابط بين مصر واسرائيل فى مجال الأعمال التجارية ، مما جعلها تستشعر أن شريف الهنداوى ، مازال على يهوديته ، ومن هنا كان قرارها بحتمية الانفصال والطلاق لادراكها باستحالة انفصاله عن يهوديته الراسخة فى داخل نفسه .

ب - الحنين إلى رموز الارتباط بالانتماء اليهودى :

من المفارقات التى تكشف عنها معالجة احسان للشخصية اليهودية التى أشهرت إسلامها ، أنه يجعل هذه الشخصية التى كانت بعيدة تمام البعد عن عالم التقاليد الدينية اليهودية ، تستشعر نوعا من الحنين الغامض الغريب إلى كل الرموز التى كانت لا تحفل بها ولا تقيم لها وزنا فى حياتها ولا تعبأ بالحرص عليها أو اتباعها عندما كانت تعيش فى عالم المجتمع اليهودى .

إن لوسيان هنيدى بعد أن أشهرت إسلامها وأصبح إسمها زينب وهو الاسم الذى اختاره لها شوكت ذو الفقار تيمنا باسم أمه، رفضت أن تنتسب إلى أسرة ذو الفقار ويكون اسمها زينب ذو الفقار ، وأصرت على أن يظل اسمها مرتبطا باسم عائلتها اليهودية .. هنيدى على اعتبار " أنه إسم للمسلمين أيضا " (ص ٤٤) .

ولم يكن توافق اسم عائلتها مع اسماء المسلمين هو المحرك لها للاصرار على هذا الموقف ، بقدر ما كان نوعا من الحرص على الاحتفاظ برمز من رموز الارتباط بماضيها اليهودى : " وأصبح اسمها الكامل .. زينب محمد هنيدى " (ص ٤٤) .

ويسجل لنا احسان بدقة بالغة موجة المشاعر الهادرة التى اجتاحت لوسيان هنيدى بعد الانتهاء من اشهار اسلامها ، ليؤكد أن فيضا كامنا من مشاعر الانتماء الدفين لليهودية كامن فى داخل تلك اليهودية التى قدمها لنا على أنها غير عابئة بكل ما يتصل باليهودية أو اليهود .

إن زينب بدت وكأنها تخلت عن حب جارف كان يتخلل شرايينها من غير وعى ، وفجأة استيقظ وعيها به ، عندما حانت لحظة الفراق أو الرحيل عنه . ولنرى كيف عبر احسان عن هذه اللحظة الفاصلة ، مكثفا ومجسدا عمق الالم الذى اعتصرها اعتصارا من خلال تعبيرات مثل : " وأحست بضيق يزحف على صدرها "، و " تريد أن تبكى " ، و " لم تستطع أن تكف عن البكاء " و " أنها لم تبك أبدا كما تبكى الآن " ، و " أنها لم تحس أبدا بأنها يهودية كما تحس الأن " ، و " أنها تبكى يهوديتها " ، و " نامت بين الدموع " .

إن هذه التعبيرات تخللت وصفه لتلك اللحظة الفاصلة ، التى طافت فيها عبر ذكريات انتمائها اليهودى الذى جعلها تضيق ذرعا حتى بشوكت ذو الفقار وبالشيخ عبد اللطيف الذى أشهر إسلامها ، وتستشعر حنينا طاغيا إلى جلسات العائلة يوم السبت لاسترجاع تاريخ اليهود ، وهى الجلسات التى تذكرتها من خلال دموعها :

" .. وأحست بضيق يزحف على صدرها بعد أن أنتهت من تسجيل اشهار اسلامها .. إنها لا تريد أن ترى شوكت ولا أن ترى الشيخ عبد اللطيف .. تريد أن تبكى .. وركبت السيارة فى طريق عودتها إلى البنسيون الذى تقيم فيه وبكت لم تستطيع أن تكف عن البكاء .. إنهـا لم تبك أبدا كـمـا تبكى الآن .. ربما كـانت تبكى يهوديتها .. انها لم تحس أبدا بأنها يهودية كما تحس الآن .. ، كل مشاعر اليهودية تطوف بها .. وجلسات العائلة حول أبيها كل سبت لتستمع اليه وهو يذكرهم بتاريخ اليهود .. هذه الجلسات التى كانت تهرب منها فى صغرها ولم تشارك فيها بعد أن كبرت أصبحت تذكرها كلها الآن من خلال دموعها " (ص ٤٤) .

وليس هذا فحسب بل أنها التى لم تتردد على معبد يهودى فى حياتها : " لم تكن تواظب على التردد على المعبد الاشكنازى " (ص ١١) ، ووصل بها الأمر وهى مازالت على دينها اليهودى أن أخرجت لسانها فى شماتة وهى مارة أمام المعبد اليهودى : " ومرت وهى فى طريق عودتها إلى البيت بالمعبد اليهودى .. والتفتت إلى البناء تبتسم فى شماتة وكأنها تخرج لسانها للحاخام " (٢١) ، تحرص الآن على المرور أمام المعبد اليهودى ليرى دموعها ولتبكى يهوديتها ، لعلهم يعذرونها :

" وهى لا تزال تبكى فى السيارة .. وطلبت من السائق أن يمر بها فى شارع الملكة فريدة لتشترى من دكان ولكنها لم تكن تريد أن تشترى شيئا .. إنها فقط يهوديتها .. لعلهم يعذرونها .. ونامت بين الدموع " (ص ٤٥) .

واحسان فى هذه اللحظة الفاصلة يحرص على أن يجعل زينب تتذكر صلاة " كل النذور " : " وتذكرت صلاة " كل النذور " (ص ٤٤) . ويذكرنا مرة أخرى بمغزى هذه الصلاة فى التقاليد اليهودية :

" وهى صلاة يعلن فيها المصلى الغاء جميع العهود والنذور التى قطعها على نفسه طوال العام ولا يريد أن يتقيد بها .. وتتلى ثلاث مرات حتى يتأكد احساس اليهودى بالتخلص من ذنبه تخليه وخيانته لجميع العهود والنذور التى قطعها على نفسه ، ثم يبدأ الاحتفال بأقدس يوم وهو يوم الغفران مرتاح الضمير " (ص ٤٤)، ويشير إلى أن لوسى اليهودية : " كانت تحب هذه الصلاة لأنها الصلاة الوحيدة التى أضاف اليها اليهود موسيقى دينية " (ص ٤٤) ، ثم يحدد المرمى الذى رمى اليه من ذكره لهذه الصلاة ، وهى أنها صلاة لمن يشهرون اسلامهم أو مسيحيتهم ويودون العودة

إلى اليهودية : " وقد قيل أن هذه الصلاة قد خصصت لليهود الذين تضطرهم ظروفهم إلى اشهار اسلامهم أو اشهار المسيحية فاذا تلوا هذه الصلاة أعفتهم من الاسلام أو المسيحية وعادت بهم إلى اليهودية " (ص ٤٥) . ولذلك فانه يختم هذه الفقرة عن صلاة " كل النذور " بقوله :

" ومن يدرى .. لعلها فى يوم من الأيام ستصلى صلاة كل النذور " (ص ٤٥) . ويظهر حنين زينب إلى رموز الارتباط بالماضى اليهودى بعد أن أشهرت اسلامها كذلك ، فى سعيها للاحتفاظ سرا بصديقة يهودية كانت تعرفها من أيام حى الظاهر ، حتى تعرف منها أخبار اليهود :

" صديقة يهودية تقيم فى مصر الجديدة وكانت تعرفها منذ أيام حى الظاهر ، وهى استر .. وكانت قد تزوجت من مسلم دون أن تغير ديانتها ثم طلقها وتزوجت بعده من زوج يهودى .. وكانت لا تراها إلا فى لقاءات متباعدة .. إما أن تذهب اليها سرا أو تأتى اليها سرا .. وكانت تشعر أنها فى حاجة إلى هذه اللقاءات حتى تعرف من استر أخبار اليهود " (ص ٥٥) .

هذا بالرغم من أنهاء " بدأت تتباعد عن كل من كانت تعرفهم من اليهود .. بل لم تعد تزور عائلتها ولا ترى شقيقتها ليزا " (ص ٤٦) .

إذن لقد كانت حريصة بدافع خفى فى داخل نفسها على أن تحتفظ بخيط رفيع مع ماضيها اليهودى ، من خلال علاقتها بإستر ، وهى العلاقة التى كانت حريصة تماما على ابقائها سرا من أسرار حياتها :

" ودق جرس التليفون .. إن صديقتها إستر تريد أن تلقاها .. إستر صديقتها اليهودية الوحيدة التى أبقت عليها والتى تنقل اليها دائما أخبار المجتمع اليهودى .. ورغم ذلك فهى لا تعودها على أن تحادثها بالتليفون حتى لا تفضح صداقتها بها " (ص ٦٠) .

أما زكى راؤول زوج لوسيان هنيدى ، والذى أعلن إسلامه ليحول دون حصولها على الطلاق منه ، فقد كان أكثر جرأة فى التعبير عن موقفه من إشهار إسلامه هو وابنه إيزاك وابنته ياسمين ، ورأى فيه " أنه إسلام فرضته السوق التجارية وتستطيع أن تبيعه وقتما تشاء " (ص ٧١) ، ولذا فقد قرر على الفور أن يستغل إباحة الشريعة الاسلامية للمسلم أن يتزوج من يهودية ، وتزوج بالفعل من امرأة يهودية وظل على إسلامه :

" وقد تزوج زكى بعد أسبوعين .. لم يتزوج مسلمة .. تزوج يهودية .. تزوج راشيل صديقة لوسى وان كان قد أبقى على إسلامه " (ص ٥٣) .

إن هذا الزواج من يهودية هو تأكيد على جانب الانتماء اليهودى الراسخ فى تكوين زكى راؤول الذى أشهر إسلامه لدوافع لا علاقة لها بالايمان بالاسلام كدين ، أو بعدم قناعته باليهودية كدين ، وهو حنين إلى ماضيه اليهودى الذى رأى أن يظل مرتبطا به خلال زوجة يهودية ، بعد تطليقه للوسى .

جـ - عدم رسوخ الانتماء للاسلام بعد اعتناقه :

يواصل إحسان متابعته لرحلة لوسيان هنيدى بعد أن أشهرت اسلامها ، ليضع يده على نقاط الضعف فى هذا التحول ليؤكد رسوخ اليهودية فى داخلها رغم اسلامها ، إما من خلال جمل تأكيدية تأتى عرضا فى ثنايا فقراته الوصفية ، أو من خلال متابعته للصراعات والأزمات النفسية التى كانت تمر بها زينب أثناء المواقف التى كانت تشكل منعطفا فى تطورات حياتها .

إن احسان يستخدم زلات اللسان كوسيلة للتعبير عن اللاوعى أو اللاشعور الذى يكشف عن حقيقة أحاسيس الانسان فى محاولات تأكيده على يهودية زينب رغم اعتناقها الاسلام . ففى معرض حديث دار بينها وبين ياسمين حول ما إذا كانت هاجر ابنتها تعتبر يهودية لكونها مولوده من أم يهودية حسب الشريعة

اليهودية ، أم تعتبر مسلمة لكون أبوها مسلما ، نجد زينب ترد على ياسمين مستخدمه ضمير جميع المتكلمين " إننا " ، ثم تستدرك قائلة " أقصد اليهود " ، وهذا الاستخدام من جانبها لضمير الجماعة ، انما يكشف عن أن احساسها بكونها يهودية كان مازال قائما بداخلها رغم مرور سنوات على اعتناقها الاسلام :

" إننا .. أقصد اليهود ينسبون الابن أو الابنة لأمها " (ص ٥٨) .

وفى معرض حوار آخر دار بينها وبين إبنها ايزاك الذى أصبح إسمه خالد بعد أن أشهر إسلامه رغما عنه بسبب والده ، حاولت أن تستعطفه حتى لا يهاجر من مصر ، فخاطبها بحدة مؤكدا على أنها مازالت يهودية : " وأنت .. أنت يهودية لاتتركينى أنكر أنك أمى " (ص ٦٣) ، فإذا بها ترد عليه مؤكدة على ما قاله لها من أنها يهودية :

" لك حق ياإبنى .. من قال إننا لسنا يهودا .. لو لم نكن يهودا لما جئتك اليوم " (ص ٦٣) .

إذن فهى فى المجتمع الاسلامى مسلمة تبالغ مبالغة زائفة فى الحرص على تقاليد الاسلام ، ومع إيزاك إبنها المصر على يهوديته ، يهودية لا تنكر انتماءها لليهودية رغم إعتناقها الاسلام . وهى تلتمس العذر أيضا لاصرار إبنها على يهوديته :

" الانسان لا يستطيع أن يغير ما بنفسه مرة واحدة .. إنها هى نفسها لا تزال يهودية رغم ما تبذله حتى تعيش مسلمة " (ص ٧٧) .

وفى معرض حديث زينب عن علاقتها بابنتها ياسمين ، وملاحظتها لمدى الشبة الكبير بينها وبين ياسمين فى ملامح الانوثة المثيرة ، فانها بالاضافة إلى هذا التشابة فى الملامح الخارجية ، شعرت أيضا ، أن ياسمين مثلها يهودية مسلمة :

" وزينب تحس بأن ابنتها ياسمين تعيش كل ما تعيشه هى.. تعيش اليهودية والاسلام (ص ٤٦) .

وفى موقف آخر عندما شعرت زينب بالهوة الفاصلة بينها وبين ابنتها هاجر بسبب اقترابها من عائلة أبيها شوكت ذو الفقار وسعيها الدائم لتجنبها كأم بعد أن عرفت حقيقة أنها كانت يهودية وأسلمت ، نجد أن زينب لا تجد تفسيرا لهذا التباعد بينها وبين هاجر إلا فى كونها يهودية غريبة عن عائلة ابنتها :

" لماذا يحدث كل هذا ؟ لأنها غريبة عن عائلة ابنتها .. إنها من أصل آخر .. إنها كانت يهودية . " (ص ٩٣) .

ويتكرر نفس هذا المشهد مرة أخرى بعد إحساسها بأنها تستسلم لمطالب هاجر ، حيث تفسر هذا الموقف من جانبها حيال

هاجر ، بأنه محاولة من هاجر لأن تثبت أنها ليست يهودية كأمها :

" إنها تحس أنها هي السبب في عقدة ابنتها .. العقدة التي تدفعها لأن تثبت أنها ليست يهودية كأمها .. وأن ليس في عروقها أثر من الدم اليهودي ... " (٩٦) . وعندما فكرت ياسمين في الهجرة من مصر وخاطبت أمها " كأنها تبصق كلماتها في قرف " (ص ١٢٠) ، فان الدهشة استبدت بزينب وهي تستمع إلى ابنتها تتحدث في ثورة وسخط وقرف وتذكرت فجأة أن ابنتها رغم اعتناقها الاسلام ، هي يهودية : " ... بل أنها لم تكن من قبل تتذكر أنها يهودية .. إنها الآن تعلن لنفسها أنها يهودية .. وتفكر كيهودية ... وتتكلم كيهودية .. إنها تذكرها بأخيها إيزاك .. لقد كان متأثرا مثلها .. وكان لا يريد أن ينسى أنه يهودي " (ص ١٢٠) . كذلك فإن زينب كانت تشعر دائما بأن ياسمين ابنتها من زوجها اليهودي أقرب اليها من ابنتها هاجر من زوجها المسلم :

" إنها تحس دائما بأن ياسمين أقرب اليها من هاجر ، كأن ياسمين كلها منها ولكن هاجر تحمل دما غريبا عنها .. فيها خطوط ليست منها " (ص ١٢١) .

ويظهر عدم رسوخ الانتماء للاسلام بعد اعتناقه في شخصية زينب اليهودية المسلمة ، عندما تعرضت لثلاث أزمات

نفسية فى حياتها بعد اعتناق الاسلام وضعتها فى حالة صراع بين يهوديتها وإسلامها ، وراودتها نفسها فى كل مرة للارتداد مرة أخرى إلى اليهودية .

كانت الأزمة الأولى بعد وفاة شوكت ذو الفقار ، حيث بدأت تشعر بأن " شخصيتها تهتز " وأنه بوفاة شوكت الذى اعتنقت الاسلام لتتزوج منه لم يعد هناك مبرر لبقائها على الاسلام ، وبدأت تطل من داخلها من جديدة شخصية لوسى اليهودية :

« ولكن زينب تحس بعد وفاة شوكت أن شخصيتها تهتز ... تحس أنها لم تعد زينب وأنها عادت وأصبحت لوسى .. عادت يهودية .. ولم يعد الناس يرونها كمسلمة .. فإن يكن لها مظهر من مظاهر إسلامها إلا أنها زوجة شوكت .. وليست هناك مبرر لاسلامها إلا أنها زوجة مسلم .. وقد ضاع المظهر وضاع المبرر فلم تعد مسلمة .. إنها .. نفسها أصبحت فى داخلها تحس أنها تبتعد عن الاسلام .. لقد كان كل ما تبذله حتى تقنع نفسها وتقنع الناس بأنها مسلمة كانت تبذله للاحتفاظ بزوجها .. وقد ضاع الزوج .. فلمن تعطى إسلامها .. " (ص ٧٤) .

وهذا الإحساس من جانب زينب بارتباط اسلامها بزواجها من شوكت ذو الفقار فقط ، كانت قد عبرت عنه من قبل فى مواجهة

بينه وبينها عن حرب فلسطين ، عندما قالت له : " أنا لست يهودية ولست مسلمة .. أنا زوجة شوكت ذو الفقار أنت دينى فارحم دينى .. " (ص ٦٦) .

وكانت الازمة الثانية بعد قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ ، حين استبد الخوف والفزع باليهود فى مصر بشأن ما سوف تفعله الثورة معهم ، وهروب أعداد كبيرة من اليهود إلى خارج مصر ، عندئذ أصابت زينب الحيرة المشوبة بالخوف مما قد يحدث لها إذا ظلت زينب اليهودية المسلمة ، وفكرت فى أن تعود مرة أخرى لتصبح لوسى اليهودية وتهرب كما يهرب سائر اليهود المصريين :

" وزينب حائرة .. وحيرتها تأخذها إلى الخوف .. لاتستطيع أن ترى ما يمكن أن يفرضه القدر .. لا تستطيع أن تقرر ما تختاره .. هل تبقى زينب أم تعود وتصبح لوسى وتهرب هى الأخرى " (ص ٧٨) .

وكانت الازمة الثالثة ، فى الأيام الأخيرة من حياتها عندما شعرت بأن الجميع قد بدأوا ينفضون من حولها ، فابنتها ياسمين سافرت إلى باريس ولم تعد تسأل عنها ، وابنتها هاجر تزوجت من دبلوماسى ولم تعد تزورها عندما تأتى إلى مصر الا لتحاسبها على

نصيبها من الارث ، وابنها ايزاك هاجر من مصر ولديها شكوك كبيرة فى أنه ربما ذهب إلى اسرائيل وزوجها العميد فهمى جار الله لم يعد يأتيها إلا على فترات متباعدة ، لأنها شاخت وأصبحت فى الستين من عمرها ، واستبد بها المرض ، عندئذ داهمها احساس بالعودة إلى يهوديتها :

" ويداهمها أحيانا احساس عجيب .. لماذا لا تعود لوسى كما كانت .. لوسيان هنيدى .. تعود يهودية وتسافر إلى باريس وتعيش مع ابنتها ياسمين .. أو تسافر إلى اسرائيل لعلها تجد ابنها إيزاك وتموت وهو فى عينيها .. تموت فى الأرض المقدسة .. فى أرض الميعاد .. " (ص ١٣٦) .

وزينب فى كل من هذه الأزمات ينتهى قرارها رغم حدة الصراع الذى يجتاحها فيما بين يهوديتها الراسخة واسلامها الجديد ، إلى أن تبقى مسلمة ليس لأنها تكتشف اقتناعها بالاسلام أكثر من اليهودية ، ولكن لأن الاسلام بالنسبة لها يعنى الابقاء على النجاح وعلى الثروة وعلى المكاسب التى حققتها بانتسابها إلى الارستقراطية المسلمة فى المجتمع المصرى .

ففى الأزمة الأولى بعد وفاة شوكت قررت أن تبقى مسلمة ، لأن مستقبلها ومستقبل ابنتها ياسمين وهاجر يفرض عليها أن تبقى مسلمة من ناحية ، وخوفا من احتقار المسلمين وسخرية اليهود :

" ولكنها تريد أن تبقى مسلمة .. تريد أن تبقى زينب .. أن مستقبلها كله ومستقبل ابنتها هاجر وابنتها ياسمين يفرض عليها أن تبقى مسلمة .. إنها لن تستطيع أن تتعامل مع المجتمع إذا عادت وأعلنت يهوديتها .. سيحتقرها المسلمون ويسخر منها اليهود " (ص ٧٦) .

ولهذا قررت " أنها مسلمة وتريد أن تعيش المجتمع الاسلامى الراقى الارستقراطى " (ص ٧٦) .

وفى الأزمة الثانية ، بعد قيام ثورة ١٩٥٢ ، وبعد أن اكتشفت " أن الثورة لم تتخذ أى اجراء ضد اليهود رغم أنه قد مرت أسابيع .. انها لم تطرد اليهود ولكن اليهود هم الذين يطردون أنفسهم " (ص ٧٩) ، قررت للمرة الثانية أن تبقى كما هى ، زينب ، حرصا على أرض المنصورية ، ولأنها إن هاجرت خارج مصر ، وعاد إلى شخصيتها اليهودية ، فإنها لن تجنى سوى

الخسارة : " وبدأت زينب تهدأ وتستعيد كل ثقتها بذكائها .. إنها ستبقى زينب .. ستبقى هنا .. فى مصر .. سواء كانت يهودية أم مسلمة فكل شخصيتها هى مصر .. كيف تترك أرض المنصورية .. وأين تأخذ ابنتها هاجر التى تحمل اسم عائلة لا يساوى شيئا خارج مصر .. اسم شوكت ذو الفقار .. وكيف تبتعد عن حلاوة ذكرياتها وانتصارات ذكائها .. " (ص ٧٩) .

وفى الازمة الأخيرة ، يكون قرارها أيضا هو البقاء على الاسلام والبقاء فى مصر ، لأن مصر أرض النجاح الذى حققته والنجاح هو الحياة والوطن ، وهى لا يمكن أن تتخلى عن نجاحها رغم كل شىء .. ورغم حرمانها من أولادها ، لأنها تفضل أن تدفن فى تراب نجاحها :

" إنها لا تستطيع .. لقد بنت كل يوم من أيامها هنا .. فى مصر .. كل يوم بنته بنفسها .. كل يوم أطلقت فيه لمعة من النجاح.. والنجاح هو الحياة .. هو الوطن .. أينما نجحت فأنت فى وطنك .. إنها لا يجب أن تندم لمجرد أن أولادها تركوها وحدها .. إن ما أخذته من حياتها ألصق بها من أولادها .. وستبقى هنا .. وتموت هنا وتدفن فى تراب نجاحها " (ص ١٣٦ - ١٣٧) .

إن زينب اليهودية المسلمة قررت أن تبقى على دينها

الأصلى ، وهو النجاح . إنه الدين الجديد الذى يعتنقه اليهودى حيثما كان ، وهو دين يسمح له بأن يتنقل من اليهودية إلى أى دين آخر ، دون أن يفقد يهوديته الأصلية الكامنة بداخله لأن اليهودية شخصية قبل أن تكون دينا .

هذا ما كان من شأن زينب ، فماذا كان من شأن ياسمين ابنتها وايزاك ابنها . إن إحسان ينظر إلى قضية تغيير اليهودى لدينه على أنها قضية هجرة من بلد إلى بلد ، ويرى أن الجيل الأول من المهاجرين يبقى محتفظا بشخصيته وتقاليد البلد التى هاجر منها ، بينما يكون أبناء هذا الجيل أقل تأثرا بشخصية البلد الذى هاجروا منه وأكثر تأثرا بشخصية وتقاليد الذى هاجروا اليه من أبائهم ، ومن هنا فانه يؤكد أن أبناء زينب رغم هجرتهم معها إلى الاسلام ، فانهم سيبقون داخل الشخصية اليهودية التى ولدوا بها :

" إن الهجرة من دين إلى دين كالهجرة من بلد إلى بلد .. فالروسى الذى يهاجر إلى أمريكا سيبقى روسيا فى شخصيته وفى تقاليده مهما عاش فى أمريكا ولكن أولاده الذين يولدون فى المجتمع الامريكى يكبرون وهم أقل تأثرا بالشخصية الروسية من أبيهم وأكثر إندماجا فى الشخصية الامريكية .. وهى قد هاجرت مع أولادها من اليهودية إلى الاسلام فلا شك أنهم رغم الهجرة سيبقون داخل

الشخصية اليهودية التى ولدوا بها ولكن ابنتها هاجر ستصبح أكثر إرتباطا بالاسلام لأنها ولدت مسلمة ولم تعش المجتمع اليهودى " (ص ٧٧) .

وإذا كانت زينب قد هاجرت من اليهودية إلى الاسلام ، ولم تستطع أن تتخلى عن شخصيتها اليهودية رغم بقائها على الاسلام، وقررت البقاء على دين النجاح الذى فرضته عليها شخصيتها اليهودية ، فان ياسمين مرت بنفس مرحلة التنازع المرير فى محاولة اكتشاف من هى ؟ هل هى ياسمين اليهودية أم ياسمين المسلمة ؟ . إن دوافع ياسمين لاعتناق الاسلام ، كانت دوافع بعيدة تماما ولا علاقة لها بدوافع لوسى أمها التى كانت تعرف هدفها تماما واتخذت له من الوسائل ما كفل لها تحقيقها ، بينما كانت لوسى مرغمة على أنفها فى هذه الخطوة التى سيقت اليها سوقا لأن أبيها قرر اعتناق الاسلام وقرر أن يجعل ابنته ياسمين وابنه إيزاك يعتنقاه معه . ومن هنا فان احساس ياسمين كان دائما هو "أنها شخصية ناقصة .. شخصية بلا أصل " (ص ٧٠) .

وبالرغم من أنها كانت على غرار أمها لا تحفل بالتقاليد

اليهودية ، إلا أن مشاعرها كانت دوما مع انتمائها اليهودى . فعندما أخذ أخاها ايزاك فى أداء "صلاة القيدوش " وهى الصلاة التى تتلى أثناء تناول الطعام ، شاركته الصلاة :

" وأرخت جفنيها ثم غابت بينها وبين نفسها .. إنها تصلى هى الأخرى صلاة القيدوش " (ص ٨١) . وبالرغم من أن إيزاك بعد انتهائه من الصلاة قال كلمة " أمين " سرا ، فان ياسمين قالتها جهرا وبصوت مسموع :

" لقد قالها لنفسه فى سره .. ولكن ياسمين قالتها علنا وانطلقت تردد بصوت مسموع .. آمين " (ص ٨١) .

وعندما رغبت ياسمين فى الطلاق من زوجها عزيز بك راضى بعد فرض الحراسة على أمواله وممتلكاته على يد ثورة ١٩٥٢ ، فانها مرت بنفس لحظة المراجعة التى مرت بها أمها زينب بعد وفاة شوكت ذو الفقار ، وأدركت أنها لا تستطيع أن تعود إلى اليهودية ، وأنه من الأفضل لها اجتماعيا أن تبقى حرم عزيز راضى ، كنوع من الاستسلام القهرى :

" إنها إن لم تكن حرم عزيز راضى فماذا تكون .. انها لا تستطيع أن تقدم نفسها باسم أبيها وباسم عائلتها ألا إذا عادت يهودية .. واستسلمت ياسمين " (ص ٨٤) .

وعندما ضاقت ياسمين بامكانية تحقيق طموحاتها في النجاح والثراء في مصر ، فإن مثلها الأعلى في الطموح كان شيكوريل اليهودي ، الذي رأت أنها يهودية مثله ، أي قادرة على تحقيق مثل ما حققه :

" أن شيكوريل يهودى وأنا يهودية " (ص ١١٩) وتدرك أمها عند مناقشتها فى هذا الموضوع أن ياسمين " يهودية وتفكر كيهودية .. وتتكلم كيهودية " (ص ١٢٠) .

وعندما قررت الهجرة من مصر والاستقرار فى فرنسا اهتدت إلى أن العودة إلى اليهودية هى جواز مرورها إلى هذه البلد التى يتمتع فيه المجتمع اليهودى بالنفوذ والسيطرة:

" إنها لا تستطيع أن يكون لها أى حق فى أى بلد آخر إلا إذا كانت يهودية .. أن اليهود يجدون أنفسهم فى أى بلد .... بسيطة .. لتعد كما كانت يهودية أى بلد تختار .. باريس وتصبح يهودية فرنسية .. إنهم لا يقولون فرنسى يهودى ولكنهم يعكسونها ويقولون يهودى فرنسى .. اليهودى هو الأصل .. وهى تعرف أن المجتمع اليهودى فى فرنسا مجتمع قوى له نفوذ وله سيطرة " (ص ١٢٨) .

وهكذا فان ياسمين قررت العودة لتصبح ياسمين اليهودية ، لتحقق النجاح والطموح : " ستكون مليونيرة هى وصديقتها .. وسيكون لها شركة فى باريس .. وشقة فى الشانزليزيه .. وربما قصر فى غابة بولونيا .. " (ص ١٣٠) وكل هذا دون أن تشعر أن ثمة شيئا يمكن أن يكون قد تغير فيها ، فهى نفسها ياسمين المصرية المسلمة اليهودية .. فقط المسألة مسألة عمل وشطارة :

" إنها هى هى .. وستبقى هى هى .. مصرية مسلمة وأم سامى وفريد .. حتى لو هاجرت وحتى لو جعلت من نفسها يهودية .. لا شىء يتغير فيها .. إنها فقط متطلبات العمل .. شطارة " (ص ١٣٠) .

وهكذا تعود دورة حياة زينب لتتكرر مع ياسمين .. لقد اختارت كل منهما أن تعتنق دينا واحدا .. هو النجاح سواء كان هذا الدين الذى تحت شعار البقاء على الاسلام وهجران اليهودية .. أو تحت شعار الارتداء عن الاسلام والعودة لليهودية ... " إنها عملية تجارية " (ص ١٣٠) ، فالمصالح هى التى تحدد الدين ... وعالم الطموح هو الذى يرسم الخطوات والتصرفات .

أما إيزاك الذى اعتنق الاسلام هو الآخر وأصبح اسمه خالد رغما عنه بسبب اعتناق أبيه للاسلام ، فانه الشخصية

الوحيدة التى لم تعانى أى نوع من التمزق لأنه منذ البداية وهو ثابت على يهوديته ، ومؤكدا أنه يهودى وليس بمسلم . فاذا كانت ياسمين أقرب فى شخصيتها إلى أمها ، فان ايزاك " أكثر قربا إلى عقلية وشخصية أبيه " (ص ٤٢) .

وإن إزاك منذ البداية يصر على رفض كل ما حدث من إعتناق أمه للاسلام ، وكذا إعتناق أبيه للإسلام ، ويصر على أنه إيزاك وليس خالدا :

" أنا لست خالدا .. أن إيزاك .. وأبى ليس أبو بكر عبد الله إنه زكى راؤول .. وأمى ليست زينب إنها لوسى هنيدى " (ص ٦٢) .

وعندما طلبت منه أمه أن يتخلى عن هذه الأفكار ويعيش الواقع كما تنظر هى اليه صرخ فيها قائلا :

" الواقع هو إنى يهودى .. أعيش كيهودى وأفكر كيهودى ومسئولياتى هى مسئوليات كل يهودى .. وأنت .. أنت يهودية .. لا تتركينى أنكر أنك أمى " (ص ٦٣) .

وعندما علمت زينب أن ينوى الذهاب إلى قبرص ومنها إلى تل أبيب ليشترك فى حرب ١٩٤٨ ، حاولت أن تثنيه عن ذلك ، ولكنه رد عليها فى لهجة خطابية :

" لا تحـاولى .. إنى أعطى نفـسى لدينى ولمسـتـقـبلنا .. مـسـتـقبل كل اليـهـود " (ص ٦٣) . وزينب تبـرر له مـا يفـعله فى الاموال التى يأخذها منها ويتبرع بها لخدمة الحركة الصهيونية :

" لا يهم أنه يهودى ولا تستطيع أن تلومـه .. المهم الا يذهب إلى هناك إلى اسرائيل .. إن كثيرين من شبـان اليهود يهاجرون " (ص ٧٨) .

وإيزاك يحـافظ على ممارسـة طقـوس الديانة حـتى فى حـضـور أمـه وياسـمين وهاجـر ويصلى أثناء تناوله الطعـام صـلاة القيدوش " :

" وإذا بها تفاجأ بخالـد يبدأ تناول كأس من النبيذ قبل أن يبدأ فى تناوله طعـامـه .. ثم يسكت فـتـرة .. إنه يصلى أن زينب تعلم أنه يصلى صـلاة القيـدوش ... يشكر الله ويدعـو لنفسـه بالنجـاح والتوفيق .. وهو يتلو صـلاته فى سره حتى لا تعـترض عليه أمه " (ص ٨١) .

وهاجـر ايزاك من مـصـر بعـد أن هرب العـشـرة الاف جنيـة التى أعطتـها له أمـه (ص ٨١) ، ويصل أولا إلى باريس ثم يسـافر إلى نيـويورك لتنقطع أخـبـاره ، لتـدرك أنه سـافـر من هناك إلى

اسرائيل ولن يستطيع أن يكتب لها أو تسمع صوته وهو هناك ، وتتمنى ألا ينسى صلاة " كل النذور " التى يلجأ اليها اليهود الذين تظاهروا بالاسلام أو المسيحية ليعودا كما كانوا يهودا . إنها واثقة من إنه لم ينس إعفاء نفسه من كل النذور " (ص ٨١) .

وهكـذا تصبح شـخصـية ايزاك على النحو الذى قدمه احسان ، هى الشخصية اليهودية التى تجسد التعبير عما يسمى " وحدة المصير اليهودى المشترك " على خلفية من النشاط الصهيونى فى مصر من ناحية ، والحروب الاسرائيلية المصرية بدءا من حرب ١٩٤٨ حتى حرب ١٩٧٣ ، من ناحية أخرى ، وهو ما سنتناوله فيما بعـد .

د - الصراع العربى الاسرائيلى يكثف رسوخ مشاعر الانتماء اليهودى فى الشخصية اليهودية :

يستعمل احسان شخصية ايزاك ذلك اليهودى المصر على يهـوديتـه والرافض لهـذا الاعتناق الذى سيق إليـه للإسـلام ، والمتعـاطف مع الصهيونيـة ومع الدولة اليهوديـة ، فى روايـة " لا تتركونى هنـا وحدى " فى فترة الاحداث المتـدة من منتصف

الاربعنيات حتى حرب أكتوبر ١٩٧٣ ، كما يستعمل شخصية شريف الهنداوى اليهودى المصرى الجواهرجى رجل الاعمال الذى اعتنق الاسلام ليتزوج من ناهد المسلمة ، فى قصة " كانت صعبة ومغرورة " ، فى فترة ما بعد معاهدة السلام بين مصر واسرائيل وفتح الحدود بينهما اعتبارا من الثمانينات حتى الآن ، ليلقى لنا الضوء من خلالهما على تداعيات هذه الأحداث على مشاعرهم اليهودية ، وكيف أنها كانت تكثف مشاعر الانتماء اليهودى الراسخ فى الشخصية اليهودية فى المجتمع المصرى رغم اعتناقها للاسلام، تأكيدا لما يسمى " وحدة المصير اليهودى المشترك " .

وإذا كان إحسان قد قدم لنا شخصية لوسى على أنها متمردة على التعاليم والتقاليد الدينية ، وأكد رغم هذا أنها " كانت يهودية .. كلها يهودية " (ص ١٢) ، وقدمها أيضا على أنها لا تتعاطف مع الجمعيات الخيرية التى كانت تعمل فى مصر وتجمع التبرعات وتضعها فى خدمة الحركة الصهيونية ، لأن فقرها كان يحول بينها وبين ذلك :

" وكان مندوبو هذه الجمعيات يصلون إلى لوسى فتصرخ فى وجوههم .. لماذا تأخذون من الفقراء .. لماذا لا تذهبون إلى بيت

مـزراحى أو بيت عـاداه أو بيت منشـة . بيـوت أصـحـاب الملايين .. اذهبـوا عنى وعودوا عندمـا تجدون فـى هذا البيت مـلايين كمـلايين موصيرى " (ص ١٣) ،

فان زينب بالرغم من ابتعادها عن التقاليد الدينية اليهودية كانت تؤمن ايمانا صـارمـا بالصـهيونية ، وبحق اليهـود فى فلسطين وبأسطورة أرض الميعاد :

" وهـى فى قـرارة نفـسـهـا تؤمن بـأن فلسطين من حق اليهود.. لقد عاشت عمرا طويلا وهى تنتظر أرض الميعاد وعندما كانت تصلى كانت تردد .. إلى اللقاء فى أورشليم .. " (ص ٥٩) . ولكن زينب التى كانت تحاول أن تحتفظ بشخصيتها بين المجتمع اليـهـودى الذى تهـرب منه حـتى تنسى وينسى الناس إنهـا كـانت يهودية ، والمجتمع الاسلامى الذى يتعالى عليها ولا يريد أن ينسى أنها يهودية كانت " تريد أن تهرب من هذا الايمان .. تريد أن تهرب منه حتى لا يكشفها سواء عاد اليهود إلى أرض الميعاد اليوم أو بعد مائة سنة فلا يهم .. المهم أن يتركوها فى حالها " (ص ٥٩) . وعندمـا نشـبت حـرب ١٩٤٨ ، كـان لابد وأن يعـاودها ايمـانهـا الصـهيونى لتتعاطف مع اليهود فى حربهم ضد العرب : " اليهود

والعرب يتحاربون .. والدم يغلى فى عروقها .. إنها تتمنى أن ينتصر اليهود .. بل إنها تعلم أنهم سينتصرون .. تعلم بإيمانها .. إنه القدر المكتوب " (ص ٥٩) . ونحن نكاد نرى صدى لشخصية ماريا هوبر فى قصة " الجاسوسة " فى هذا التجسيد الذى يشكل به إحسان موقف زينب من الصهيونية ، وخاصة عندما يجعلها تدعو إلى التنازل لليهود عن أرض الميعاد بالكلمة الحلوة : " لماذا لا يتفقون بالكلام الحلو على أن تعود أرض الميعاد إلى أصحابها " (ص ٥٩) .

وبعد أن تزوجت زينب شوكت ذو الفقار وأصبحت من عداد الطبقة الارستقراطية وأصبح لها رصيد فى البنك وأموال تتصرف فيها ، أى أنها أصبحت ندا لبيت مزراحى وعاداة ومنشة ، انكشف موقفها على خلفية من موقف ابنها ايزاك ذلك اليهودى القح المتعاطف مع الصهيونية كأمه والذى يريد أن يهاجر إلى تل أبيب ليحارب هناك فى صفوف الصهاينة .

إن زينب عندما سمعت من صديقتها سارة بخبر نية إيزاك فى السفر الى قبرص ومنها إلى تل أبيب ليشارك فى الحرب هرعت اليه ، ودار بينهما حوار كشف عن الوجه الصهيونى القبيح التى

كانت تخفيه تحت عباءة الاسلام الذى اعتنقته للزواج من شـوكت ذو الفقار .

إنها تخاطب إيزاك لتثنيه عن نية السفر لتل أبيب قائلة :

" لو كانوا فى حاجة اليك فى تل أبيب لاستدعوك قبل أن يبدأ القتال .. أما الآن فهم فى حاجة اليك هنا لا هناك » (ص ٦٣) إن الجملة تنصب كلها على الجمعيات الصهيونية التى تعرف أن ابنها عضو عامل فيها وله نشاط ملموس فى صفوفها ، إنها تعنى أن هذه الجمعيات الصهيونية هى التى تحدد من الذى يحتاجونه فى تل أبيب ومن لا يحـتـاجـونه من أجل القـتـال ، وتعنى أن هـذه الجمعيات الصهيونية مازالت فى حاجة إلى نشاطه فى مصر وليس فى تل أبيب " هنا لا هناك » ، وقد كررت نفس الجملة مرة أخرى فى ذات الحوار : " صدقنى إنهم فى حاجة إليك هنا " (ص ٦٣). وزينب اليهودية المسلمة واثقة تمام الثقة كيهودية أن الصهانية هم الذى سينتصرون إذا ما نشب القتال :

" إنك تعطى نفسك للهواء .. ستكون لا شىء هناك وإلى أن يدربوك على القتال سيكون القتال قد انتهى " (ص ٦٣) وتؤكد له هذا المعنى مرة أخرى بقولها :

" صدقنى يا إبنى أن القتال لن يستمر أكثر من أيام .. وأنا مؤمنة أننا سننتصر .. ولن يحتاج النصر إلى أن تكون من القتلى.. وبعد هذه الأيام تستطيع أن تذهب إلى تل أبيب لو أردت .. " (ص ٦٣ - ٦٤) .

إن الضمائر " أنا .. وأننا سننتصر " فى هذه الجملة تعود على لوسيان هنيدى اليهودية الصهيونية وعلى يهود اسرائيل ، لأنها مازالت تعتبر نفسها يهودية وتتحدث بأمانى اليهود وبثقة اليهود فى النصر .. وتبارك ذهاب ابنها إلى هناك على أن يكون هذا الأمر بعد إنتهاء القتال خوفا عليه أن يكون من القتلى .

وبعد هذا فانها تعطى ابنها ايزاك خمسمائة جنيه ليعطيها للجمعيات الصهيونية بعد أن نجحت فى اقناعه بعدم السفر إلى تل أبيب الآن :

" أنت تعرف أنى لا أتصل بأحد .. ولكنهم كلهم يعملون كما كانوا .. وأن معى خمسمائة جنيه سأعطيها لك .. لا شك أنهم فى حاجة اليها " (ص ٦٤) .

وهكذا فان زينب اليهودية المسلمة تتبرع للجمعيات

الصهيونية فى مصر من أموال شوكت بك ذو الفقار المصرى المسلم .. إنها مفارقة عجيبة .

وفى حوار بين شوكت وزينب عما يجرى فى فلسطين ، تكشف زينب مرة أخرى القناع عن يهوديتها الكامنة الراسخة مبدية التعاطف بل والحماس لليهود فى حربهم ضد الجيوش العربية ، وذلك من خلال مناقشتها لموقف مدحت ابن شوكت الضابط فى سلاح الخيالة فى الجيش المصرى . لقد كان شوكت قلقا من احتمال اشتراك ابنه كمتطوع فى القتال ، لأن الخيالة أيامها كان السلاح المخصص لأولاد الذوات .. والخيالة لا تشترك فى القتال " (ص ٦٤) ، ولكن زينب كان لها رأى آخر ، حيث كانت ترى أنه إذا تطوع فانه يلقى نفسه فى حرب لا لزوم لها :

" إن مدحت هادىء وعاقل .. ولا يمكن أن يلقى بنفسه فى حرب لا لزوم لها " (ص ٦٥) . وعندما يرد عليها شوكت بأنه " ضابط .. عسكرى .. وقد لا يهون عليه أن يترك زملاءه يحاربون وهو لا يحارب معهم .. " (ص ٦٥) فانها ترد بنفس النغمة : " إنه يؤدى واجبه هنا فى مصر " (ص ٦٥) .

ويتطرق الحديث بعد ذلك إلى منعطف احتمال أن يتطوع

إبنه للقتال ويتطوع إنها للقتال مع اليهود لتكشف زينب رغم حساسية الموضوع بالنسبة لها عن تعاطفها الكامل مع اليهود :

" تصورى لو أن إبنى تطوع للقتال وإبنك تطوع للقتال مع اليهود . وقاطعته زينب فى حدة :

إبنى لن يشـــترك فى القتال مع اليهود .. إنى متأكدة .. لا تنسى أنه مصرى .. ثم لا تنسى أنه مسلم .

وقال شوكت ساخرا :

– إنه مصرى .. هذا صحيح .. أما أنه مسلم فلا أعتقد أن هذا صحيح . وارتفع صوت زينب كأنها تهم بالصراخ :

– شوكت لماذا تثير هذا الكلام الآن .. إن ما تقوله عن إبنى يمكن أن تقوله عنى .

وقال شوكت وهو لا يزال هادئا ذلك الهدوء الساخر :

– لا .. إن الإسـلام غـيـر من وضـعك .. من واقـعك .. أصبحت زوجة مسلم .. ثم إنك أنت التى اخترت لنفسك الإسلام .. أما ابنك فالاسلام لم يقدم له شيئا ولم يكن هو الذى اختاره لنفسه وقالت زينب فى استجداء كأنها تهم بالبكاء :

شوكت .. من أجل خاطرى دعك من هذا الكلام .. واطمئن.. لا إبنى ولا إبنك سيقاتل أحدهما الآخر . وقال شوكت من خلال نوبة سعال بدأت تنتابه :

– على كل حال إنى أشفق على اليهود .. الجيوش العربية ستقضى عليهم .. وهم السبب .

ورفعت زينب عينيها فى تحد وقالت :

– لابد أنهم حسبوا حساب كل شىء .

وقال شوكت ونوبة السعال تشتد به :

– لا تكونى مغرورة بأهلك ... " (ص ٦٥ – ٦٦) .

إن هذا الحوار بقدر ما يكشف عن مدى حساسية زينب تجاه يهوديتها : " إن ما تقوله عن ابنى يمكن أن تقوله عنى "، بقدر ما تكشف فى نفس الوقت عن تعاطفها المطلق مع انتمائها اليهودى : " لابد أنهم حسبوا حساب كل شىء " ، كما أن شوكت ذو الفقار نفسه ، كما يبدو ، لم ينس بعد أنها يهودية : " لا تكونى مغرورة بأهلك " .

وزينب عندما عارضت هجرة إبنها إيزاك إلى إسرائيل بوعده بالموافقة على هجرته بعد انتهاء الحرب ، إنما كانت فى الواقع لا تريده أن يهاجر لأنها " مؤمنة أن ليس له مستقبل فى اسرائيل " ، لأنها كانت تخطط لأن تضع بين يديه ثروة شوكت بك ليستغلها : " إن مستقبله هنا .. إن بين يديه كل شىء .. وكل ما يملكه شوكت بك من مركز وثراء وأرض يمكن أن يستغله بعد أن تفتح له الطريق لاستغلاله " (ص ٦٧) . إذن ، فزينب لا تدفع فقط للجمعيات الصهيونية من أموال شوكت بك ، بل أنها تخطط لتنقل كل ما سوف ترثه من ثروة شوكت إلى يد إيزاك ليتصرف بها كيفما يشاء .

ولكن إيزاك يواصل التصميم على ما يدور فى ذهنه من مخططات ، ويرفض أن يكون هو الرجل الذى تعتمد عليه زينب بعد وفاة زوجها شوكت بك : " إنه مصمم على أن يظل محتفظا بشخصيته بعيدا عنها " (ص ٧٧) .

ويواصل ايزاك إستنزاف أموال زينب التى ورثتها عن شوكت بك ، وهى على يقين من أن هذه الأموال تذهب إلى الجمعيات الصهيونية ، وربما إلى اسرائيل :

" لعله يتبرع بما يأخذه لجمعية " قطرة اللبن " التى تجمع التبرعات لرعاية أولاد اليهود .. ولو أنها تعلم انها تبرعات ترسل إلى اسرائيل .. أو ربما كان متصلا بتنظيمات اسرائيلية أخرى " (ص ٧٨) . وكان دائما يعود اليها ويطلب من جديد .. ويأخذ الكثير وهى تعلم بوجهة هذه الأموال :

" وهى تعرف أن ما يأخذه يضعه فى خدمة الحركات الصهيونية .. لا يهم .... إنه يهودى ولا تستطيع أن تلومه .. المهم ألا يذهب إلى هناك .. إلى اسرائيل " (ص ٧٨) .

ولقد كانت تعطيه بلا حساب " لعل إحساسه بالغنى يربطه بها وبمصر " (ص ٧٨) حتى لو كانت هذه الأموال توظف لخدمة الصهيونية وتذهب إلى اسرائيل ، فهى ترى أن لهذا السلوك من جانب ايزاك له ما يبرره " لأنه يهودى " .

ويواصل إيزاك التصميم على الهجرة من مصر ، وتواصل زينب محاولة إثنائه عن هذا مرة بتخويفه من المصير الذى يمكن أن يلقاه فى اسرائيل :

" هل تعلم ماذا سيحدث لك هناك أنهم يجمعون اليهود المصريين ويضعونهم فى صحراء النقب .. ويعيشون هناك فى

ثكنات .. ليس في يدهم إلا سلاح يتدربون عليه فإذا ألقوا السلاح وضعوا في أيديهم فأسا ليزرعوا بها الرمال .. لن تساوى هناك فلاحا مجندا .. وهل سيسافر أبوك .. إنه سيكون خادما أنيقا .. أنصحه بأن . يتدرب على مسح البلاط وكنس السلالم قبل أن يذهب .. " (ص ٧٩) ، ومرة أخرى باغرائه : " سأعطيك توكيلا لتتصرف في كل ما أملك (ص ٨٠) .

ولكن ايزاك يصمم على رأيه ويسافر بعد أن قام بتهريب عشرة الاف جنيه للخارج ، من ثروة شوكت بك ، لتوضع مرة أخرى في خدمة الحركة الصهيونية واسرائيل .

وتعيش زينب منذ تلك اللحظة التي هاجر فيها ايزاك من مصر في قلق بالغ على مصيره لعلمها اليقيني أنه لابد وأنه توجه إلى اسرائيل بعد أن اتخذ من باريس ونيويورك محطتين لهذه الوجهة . وهكذا فانه كلما نشبت حرب بين مصر واسرائيل ، كانت زينب تستغرق في البكاء ، دون أن تدري لماذا تبكي :

" وبدأت حرب ٥٦ .. اليهود احتلوا كل سيناء .. وصلوا إلى القناة .. وزينب أقامت في بيت المنصورية تبكي .. لا تستطيع أن تكف عن البكاء .. ولا تدري لماذا تبكي " (ص ١٠١) .

ان هلعها على مصير ابنها ايزاك يجعلها تتابع اخبار الحرب فى كل محطات الاذاعة العالمية " وعيناها غارقتان فى الدموع " (ص ١٠٢) ، وبالرغم من أنها " لا تستطيع أن تحدد بالضبط لماذا تبكى .. فإن دموعها أقوى منها وتنطلق رغم إرادتها " (١٠٢) .

إن زينب تعيش فى قلق من إحتمال أن يقتل إيزاك وهو يحارب ضمن القوات الاسرائيلية .. ومن احتمال أن تكون تلك الرصاصة التى تصيبه رصاصة مصرية :

" لعل ابنها إيزاك يحارب ضمن القوات الاسرائيلية .. لعله الأن يجتاز سيناء فى دبابة أو فى طائرة أو يحمل سلاحه بين يديه بين المحاربين .. وقد تصيبه رصاصة مصرية ويقتل .. تقتله بلده التى ولد وعاش فيها " (ص ١٠٢) . ولكنها سرعان ما تسترد وعيها اليهودى الملىء بالثقة فى قدرة الجيش الاسرائيلى على حماية مقاتليه من التعرض للموت سواء لانهم فى اسرائيل أذكياء ويحرصون على أرواح مقاتليهم ، أو لأن جنود فرنسا وبريطانيا سيقومون بالمهمة نيابة عن الجيش الاسرائيلى :

" إنهم في اسرائيل أذكى من أن يتركوا رجالهم يموتون بهذه البساطة .. بمجرد رصاصة .. إنهم لم يدخلوا الحرب إلا وهم مطمئنون على أولادهم .. وقد دخلوا ومعهم فرنسا وبريطانيا .. لعل جنود فرنسا وبريطانيا سيحاربون نيابة عن أبناء اسرائيل .. ثم أن محطات الاذاعة أذاعت أن الجيش المصري ينسحب إلى ما وراء قناة السويس .. لم يحدث قتال .. لا يمكن أن يكون إبنها إيزاك قد تعرض للموت " (ص ١٠٢) .

وتجرى في لهفة لسماع أسماء القتلى التي تذاع من راديو اسرائيل .. لعلها تسمع شيئا ولكن الاذاعة لا تذيع شيئا .

ويسرح بها خيالها من خلال دموعها لتضع صورة للمأزق الذي تعيشه بين كونها يهودية متعاطفة مع ابنها إيزاك في موقعة الجديد كمقاتل في جيش اسرائيل ، وبين انتمائها لأسرة مصرية تضم بين صفوفها مدحت الضابط المصري ابن شوكت بل وسامي وفريد أبناء ابنتها ياسمين اللذين قد يحاربا خالهما ايزاك عندما يكبرا ، ويصل بها الخيال إلى احتمال ما يمكن أن يحدث لو أنها أنجبت ولدا من شوكت يمكن أن يحارب كمسلم مصري أخاه من أمه اليهودية .. إيزاك :

" وينطلق خيالها من خلال دموعها وتتصور ابنها يحمل سلاحه فى الصحراء .. ثم ترى بخيالها مدحت ذو الفقار ابن زوجها .. إنه ضابط فى الجيش .. قد يكون قد ذهب الى هناك ليحارب هو الأخر .. ليقتل أبنها خالد .. إيزاك ... من منهما يقتل الأخر .. ثم ينطلق خيالها أكثر وتتصور أبناء ابنتها ياسمين .. سامى وفريد .. وقد كبرا وبدأ يحاربان خالهما .. أو أولاد خالهما ... أولاد الخال يقتلون بعضهم بعضا .. لو أنها قد أنجبت من شوكت ولدا فلعله كان قد كبر وذهب هو الأخر ليحارب .. أنه سيكون مسلما مصريا .. وقد لا يعلم أن له من أمه أخا يهوديا .. فيرفع سلاحه ويقتل ايزاك .. يقتل أخاه " (ص ١٠٣ - ١٠٤) .

وهى تعرب عن مشاعرها تجاه الحرب ، بعد أن مرت بهذه المعاناة النفسية ، وتتمنى ألا تكون هناك حروب ، حتى لا يكون هناك قتلى ، خوفا على مصير ايزاك ، وذلك من خلال حوار جرى بينها وبين هاجر بعد أن أخبرتها هاجر بأن مدحت ذهب إلى الحرب ، حيث عاودتها نوبة البكاء مرة أخرى :

- لماذا تبكين كثيرا يا أمى ..

وعادت الأم تقول بلهجتها القوية :

– لأنى أكره الحرب .. أكره أن يقتل الناس بعضهم بعضا .. وأنت تعلمين .. ربما كان لنا أقارب يقاتلون هناك ولنا أقارب يقاتلون هنا .. أنى أبكى خوفا عليهم .

وقالت هاجر فى سذاجة :

– ولكن من سينتصر ؟

وقالت الأم وهى تتنهد فى أسى :

– النصر والهزيمة كلاهما يترك ضحايا .. يترك قتلى .. صدقينى أنا لا أتمنى الهزيمة ولا أتمنى أيضا النصر .. أتمنى أن نعيش بلا حرب " (ص ١٠٥) .

وعندما نشبت حرب يونيو ١٩٦٧ ، سقطت زينب مرة أخرى فى نوبة البكاء المعتادة التى تنتابها كلما نشبت حرب بين مصر واسرائيل :

" وقبل أن يصلها خطاب ثان انطلقت حرب ٦٧ .. وسقطت تبكى .. طول يومها وكل ايامها بكاء .. لا تستطيع أن توقف دموعها ولا تدرى لماذا كل هذا البكاء " (ص ١٢٧) .

وعندما نشبت حرب أكتوبر ١٩٧٣ ، عاودتها نفس نوبة

البكاء جزعا وخوفا على مصير ابنها ايزاك ، وتطوف بها نفس الخيالات المعتادة التى هى أشبه بالكوابيس :

" وبدأت حرب أكتوبر ٧٣ .. وسقطت تبكى كل يوم كعادتها فى كل حرب دون أن تدرى لماذا تبكى .. ربما تتخيل ابنها ايزاك يقتل أخاه مدحت .. أو تتخيل ابنتها ياسمين وهى تقتل أختها هاجر .. وهى حائرة لا تدرى من ينتصر على الآخر .. وتركز عينيهافى جزع على شاشة التليفزيون تتتبع وجوه الأسرى اليهود لعل بينهم ابنها ايزاك .. انها لم تره بين الأسرى .. لعله مات .. قتلوه .. قتله المصريون .. إنها مصرية .. انها الأم التى قتلت ابنها " (ص ١٣٧) .

كانت هذه هى السطور قبل الأخيرة من سيرة حياة لوسيان هنيدى المرأة اليهودية التى جسد من خلالها إحسان عبد القدوس صورة النمط اليهودى فى المجتمع اليهودى المصرى خلال أكثر من أربعين عاما ، وهى السطور التى بدأت الرواية سطورها الأولى بها ، ليبدأ إحسان من بعدها فى قص حكايتها بطريقة " الفلاش باك " . أن السطور الأولى من الرواية تبدأ بمشهد زينب وهى تقلب بين محطات الراديو لتستمع لنشرة الأخبار ، حيث تقف بالمؤشر

عند محطة اذاعة اسرائيل ، لتردد " لا أمل .. لقد كنا نعيش الاوهام لا الآمال .. لن أكون أبدا هناك .. ممنوع .. ممنوع ممنوع الحب " (ص ٨) ، ثم تقلب مفتاح الراديو مرة أخرى لتتوقف عند محطة اذاعة أم كلثوم لتستمع إلى أغنية " أنساك يا سلام " ، وهى الاغنية التى لا شك أن إحسان يوجهها من زينب إلى ابنها ايزاك الذى كثف من خلاله كيهودى هاجر إلى اسرائيل ، ومن خلاله كابن للوسيان هنيدى رغم اسلامها ، كل مشاعر الانتماء اليهودى الراسخ فى شخصية زينب اليهودية المسلمة :

" وعادت تقلب مفتاح الراديو فى عصبية كأنها تهرب من اسرائيل .. ثم توقفت بالراديو عند محطة اذاعة أم كلثوم وكانت تغنى .. أنساك ياسلام .. أهو ده اللى مش ممكن أبدا .. وسقط رأسها فوق صدرها وسقطت دمعتان صامتتان على خديها .. ثم تنهدت تنهيدة عميقة كأنها تشد بها ما فيها كله وقامت مستندة على عصا تشد وراءها ساقيها المريضة .. وألقت نفسها فوق الفراش .. لعلها تنام .. " (ص ٨) .

وأعتقد أن الرواية كان من المفروض أن تنتهى مع أحداث ما بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ وقبل أن توقع معاهدة السلام وقبل أن

تفتح الحدود بين مصر واسرائيل ، حسبما أشار إحسان إلى ذلك فى " كلمة " التى مهد بها للرواية ، ولكنه فيما يبدو أراد أن يضيف إلى الرواية ما يشير إلى بدء مفاوضات السلام ، فأضاف عشرة سطور فى نهاية الرواية ضمنها الاشارة إلى مفاوضات السلام ، بالاضافة إلى فقرة من ثلاثة سطور فى صفحة ٦٧ تتضمن نفس الاشارة .

إن زينب فى أواخر أيامها كانت فقدت أبناءها الثلاثة ايزاك وياسمين وهاجر وأصبحت وحيدة تعيش أيامها فى المنصورية بصحبة خادمتين هما نعيمة وخضرة وتشرف على الزراعة والمنحل والبهائم بينما كان المرض قد اشتدت وطأته عليها ، ولذلك فان أخبار مفاوضات السلام لم تبعث الأمل فى نفسها فى امكانية عودة أبنائها لأنها " تحس باحساس الأم انهم لن يعودوا ومدت يدها تلتقط العكاز الذى تستند اليه وهى تقوم وتمشى فأفلتت منه يدها وسقطت على الأرض " (ص ١٣٧) .

وفى الفقرة العابرة عن مفاوضات السلام فى صفحة ٦٧ :
« فرحت زينب عندما قرأت الخبر وخاصة عندما عرفت أن روجينا ابنة ابراهيم سرور اليهودى الذى أسلم " وكان من كبار ضباط

المخابرات المصرية ومسئولا عن حراسة الملك فاروق وصديقا شخصيا له " (ص ٦٧) ، كانت مكلفة باستقبال الوفد المصرى فى فندق هيلتون بالقدس عندما ذهب إلى هناك الرئيس السادات . لقد " فرحت لأن يوما ما سيعيش اليهود فى مصر واسرائيل معا " (ص ٦٧) .

لقد كانت هذه هى أمنيتها الأخيرة قبل أن يسدل الستار على وقائع حياتها التى أثبتت رسوخ الانتماء اليهودى فى داخلها رغم اعتناقها الاسلام .

هذا ما كان من أمر زينب اليهودية المسلمة حتى معاهدة السلام ، واحسان يكمل لنا رؤيته للمرحلة الزمنية التالية بعد توقيع معاهدة السلام وفتح الحدود بين مصر واسرائيل من خلال شريف الهنداوى اليهودى المصرى الذى أسلم للزواج من ناهد المسلمة المصرية خلال هذه المرحلة ، فى قصة " كانت صعبة ومغرورة " .

إن شريف الهنداوى الجواهرجى ورجل الأعمال بعد فتح الحدود بين مصر واسرائيل لا ينسى أنه يهودى الأصل ، وخاصة عندما بدأ يهود اسرائيل فى التدفق على زيارة مصر ، أرض الذكريات الحلوة بالنسبة لذلك الجيل الذى هاجر منها وعاش فى اسرائيل ، وهو الأمر الذى أشاع فيه الفرحة :

" ودخل عليها شريف والفرحة تزغرد فوق كل ملامحه وقال :

" لقد جاء خمسة من أقاربى وثلاثة من أصدقائى من اسرائيل .. وقد ذهبوا بمجرد وصولهم لزيارة بابا واخواتى .. وذهبت اليهم هناك .. لقد مرت أعوام طويلة لم أرهم .. ورغم أنهم شاخوا الا أنى أحسست كأن كلا منهم لا يزال شابا وصبيا .. وعشنا فى الذكريات الحلوة .. وقد دعوتهم لتناول العشاء معنا غدا " (كانت صعبة ومغرورة ، ص ٢٧) .

وشريف يرى أن هذا أمر طبيعى بعد فتح الحدود بين مصر واسرائيل : " لم يعد هناك ما يفرق بين الأقارب والاصدقاء كلنا الآن نعيش وكأننا فى بلد واحد " (ص ٢٨) .

وعندما واجهته ناهد باعتراضها على هذا التصرف من جانبه ، وذكرته بأنه لم يعد يهوديا وأصبح مسلما ، رد عليها قائلا :

" ما دخلهم فى هذه الحكاية وماذا يهمهم منا .. سواء كنت يهوديا أو مسلما فنحن أقارب وأصدقاء " (ص ٢٨) .

ويسترسل شريف فى استقبال أقاربه من يهود اسرائيل ، ويقيم لهم الولائم التى يقدم لهم فيها كل ما افتقدوه من أكلات

مصرية مثل الملوخية وزجاجات البيرة المصرية ويتبادل معهم أنخاب شرب البيرة الاسرائيلية تعبيرا عن احساسه بأنهم اجتمعوا فى وطن واحد :

" كل منكم يشرب البيرة المصرية .. وأنا وحدى ومن يقيم معى فى مصر يشرب البيرة الاسرائيلية .. حتى يشعر كل منا بأنه يعيش فى بلد الآخر .. لقد عدنا واجتمعنا كلنا فى وطن واحد " (ص ٢٩) .

إلى هذا الحد وصلت مشاعر الفرحة والغبطة التى اجتاحت شريف الهنداوى بلقائه مع أقاربه من يهود اسرائيل ، لدرجة أنه يشعر لدى اجتماعه بهم أنهم يجتمعون " فى وطن واحد " .

ولم يقف الأمر بشريف الهنداوى ، رغم اعتراض ناهد الصامت على هذه التصرفات من جانبه عند هذا الحد ، بل أنه بدأ يفكر كرجل أعمال فى الاستفادة من فتح الحدود بين مصر واسرائيل ، ويقرر السفر إلى اسرائيل . وعندما اعترضت ناهد على مرافقته فى هذه الرحلة صاح غاضبا فى عنف :

" لماذا .. لماذا لا تريدين زيارة اسرائيل .. لقد انتهى ما كان وتحقق الانفتاح .. والآف من المصريين مسلمين وأقباط يزورون

اسـرائيل .. ومرسى بيـه عـبـد السـمـيع بجـلالة قـدره سـيـزور اسـرائيل .. وقـد سـبق أن اتصل بى وطلب منى أن أعـرفـه بأصدقائى الـذين جاءوا من اسرائيل وأقـام لهم دعوة فخمـة " (ص ٣٠) .

وعندما ترد عليه ناهد مفندة ما يقول بقولها " إن آلاف من اليهود يزورون مصر .. ولكن لا يزورهـا من المصريين الا من يعتقد أنه يستطيع تحـقـيق مـصلحـة هناك " (ص ٣١) ، فـإن شـريف الهنداوى يقرر لها أنه سيسافر لأن مصالحه تتحقق كجواهرجى فى اسرائيل :

" إذا كـانت زيارة اسـرائيل لا تكون إلا لمصلحـة فـيـجب أن تعلمى أن تجار الذهب والمجوهرات .. والصيـا غ .. وأساتذة كحت الماس الخام وتحويله إلى فصوص ، .. و .. و .. كلهم سواء كانوا فى مـصـر أو من أى بلد فى العـالم قـد أصـبـحـوا يقـيـمـون فى اسـرائيل.. وأنا صـائغ وجـواهرجى وسأحـقق مكاسب ضـخـمـة بالاتصال بهم " (ص ٣١) .

ويدور بينهـمـا حـوار طويل حـول السـلام مع اسـرائيل وتعارضه مع اعتداءاتها على العرب ، فإنها فى نهاية هذا الحوار

تسوق له لتحول بينه وبين السفر إلى اسرائيل ، نفس المبرر الذى ساقته زينب لابنها إيزاك لكى تثنيه عن الهجرة إلى إسرائيل ، وهو أن يهود مصر يعاملون هناك كمواطنين من الدرجة الثانية ، بعد أن كانوا يتمتعون بالثروة والسيطرة الاقتصادية فى مصر :

" على كل حال فلم نسمع عن أى يهودى من أصل مصرى له شأن أو قيمة فى المراكز القيادية فى اسرائيل بحيث يمكن أن تكون هناك جدوى من مناقشة مثل هذا الحديث .. إن كل يهود مصر بل كل اليهود العرب كانوا يعتبرون من أغنى يهود الدنيا .. فقد كانوا يعيشون فى الوطن العربى ولهم قيمة تصل إلى قمة السيطرة الاقتصادية .. ثم ذهبوا إلى اسرائيل ليعيشوا بلا قيمة .. وكأنهم مجرد أجراء لتأدية الأعمال التى يحتاج اليها يهود أوروبا .. كأنهم الزنوج التى كانت تهربهم أمريكا إلى أرضها لتسخيرهم كأيد عاملة .. كأنهم زنوج الفلاشا الذين هربتهم اسرائيل أخيرا من الحبشة ليكونوا عبيدا ليهود أوروبا وأمريكا " (ص ٣٣) .

وهذه الملاحظة التى تشير إلى أن يهود مصر كانوا يعتبرون من أغنى يهود الدنيا تتفق مع ما ذكره حييم كوهين فى كتابه عن يهود الشرق الاوسط حيث يقول :

" إن يهود مصر كانوا فى منتصف القرن العشرين أغنى الطوائف اليهودية فى الشرق الاوسط وأكثرها استقراراً " (١)

ولكن شـــريف الهنداوى لا يصـــغى لكل هذه الحـــجج والمناقشات، لأنه كـــان على قناعة ومؤمن بما يفعله : " إن يهود مصر لم يختطفوا .. لقد اختاروا " (ص ٣٤) .

وهكذا فإن شريف الهنداوى يحدد ارتباطه باسرائيل ، على أنه ارتباط لتحقيق مصالحه ، مصالحه كيهودى أولا وكجواهرجى ثانيا ، وهو ارتباط حددته ملابسات الظروف التاريخية . إن ايزاك عندما قرر الهجرة إلى اسرائيل ، هاجر اليها بدوافع صهيونية باعتبارها الوطن القومى لليهود ، ولكى يشارك فى بنائها وفى الدفاع عنها ، وهو ما كان يثير لوعة زينب ويوقظ اليهودية فى داخلها ، أما شريف الهنداوى ، فانه يسافر فى ظل ظروف فتح الحدود والسلام بين مصر واسرائيل وبدوافع الاستفادة من عصر الانفتاح الاقتصادى مستغلا فى ذلك كونه يهوديا لم يتخل عن يهوديته رغم اعتناقه الاسلام ، وهو ما كان يعلمه حاخام اليهود عندما سمح له بتغيير دينه " كأنه مطمئن إلى أنه سيبقى يهوديا " .

وعندما اكتشفت ناهد هذه الحقيقة المرة فى شخصية شريف الهنداوى اليهودى ، كان قرارها هو الانفصال عنه :

" فقدت اقتناعى واحساسى بك " لذلك يجب أن ننفصل .. لأنه ليس لدينا شيء آخر يجمعنا سوى الاقتناع أو الاحساس " (ص ٣٥) .

وعندما فاجأها شريف برده على قرارها بقوله :

" لقد أسلمت لأتزوجك .. فماذا أصنع بالاسلام بعد أن تتركينى " ، كان ردها هو : " أن الدين هو التعبير عما بينك وبين الله .. لا مجرد التعبير عما بينى وبينك .. وأنت حر فى التعبير عما بينك وبين الله " (ص ٣٥) . فماذا كان رد فعله : " نظر نفسه قافزا كأنه يهرب من جحيم " (ص ٣٥) .

وهكذا ، فإنه على خلفية من هذه المرحلة الجديدة فى الصراع العربى الاسرائيلى ، ينكشف رسوخ الانتماء اليهودى فى الشخصية اليهودية رغم اعتناق الاسلام ، لأن " اليهودى هو أولا يهودى وبعد ذلك يمكن أن يكون أى شيء " (ص ١٠) .

٤ - موقف المجتمع المصرى المسلم من تغيير اليهودى لدينه

قبل أن نعرض لمعالجة احسان لهذا المحور ، ينبغى أن نشير إلى قضية رئيسية من قضايا الفكر اليهودى تطرق اليها بالعرض والتحليل العديد من المفكرين اليهود على مر العصور ، وهى : هل كراهية الشعوب لليهود هى التى أدت الى الانغلاق

اليهودى ، أم أن الانغلاق اليهودى هو الذى أدى إلى كراهية اليهود من هذه الشعوب على امتداد التاريخ . وهذه القضية هى على غرار مسألة أيهما أسبق البيضة أم الفرخة ، واختلفت فيها وجهات النظر بين هؤلاء المفكرين .

ولكن الأمر الذى لا جدال فيه هو أن انغلاق اليهود داخل اطار الطائفة كمؤسسة مسئولة عن تسيير أمور اليهود من خلال مؤسسات المساعدة والتمركز حول المعبد والسلطة الدينية المهنية ، كان مسئولا عن انغلاق الطائفة اليهودية حيثما توجد عبر التاريخ على نفسها بما ينطوى عليه هذا من انعزال عمن يصنعون التاريخ الذين كانوا فى نظر اليهود بمثابة " جوييم " (كفرة) . وبناءً على ذلك فقد أصبحت هناك حالة من الغربة النفسية الموضوعية بين أولئك الذين هم فى داخل التاريخ ، وبين هؤلاء اليهود الذين ظلوا يعيشون خارجه ، الأمر الذى أدى إلى عدم فهم كل منهم للآخر ، وإلى تشكك كل منهم فى الانسانية المشتركة بينهما .

والغريب فى الأمر أنه إذا استمعت إلى يهودى يمنى ويهودى بولندى يتحدثان عن أولئك " الجوييم " الذين يعيشون فى وسطهم ، فانك تستمع إلى نفس تعبيرات الشك ، والغربة ، والخوف ، والعداء،

لدرجة أنه يخيل اليك أنك تستمع إلى حديث عن نفس "الجوييم"، بينما الذين يتحدث عنهم الأول هم مسلمون من الجزيرة العربية، والذين يتحدث عنهم الثانى هم مسيحيون بولنديون، وكلاهما بعيد عن الآخر بمسافات شاسعة.

والاستنتاج الذى نخرج به من هذه المقدمة، هو أن البناء النفسى المنغلق للطائفة اليهودية أدى إلى خلق صورة واحدة للعالم الخارجى بالنسبة لليهودى، وكما أن صورة غير اليهودى هى صورة لا تحمل أى سمات ايجابية فى نظر اليهودى، فإن صورة اليهودى قد أصبحت هى الأخرى فى نظر الآخرين، لاتحمل أى سمات ايجابية، وأصبحت محملة بكثير من الغموض ودوافع الشك والريبة والتخوف الدائم من سلوكه ومن طابع حياته ومن نواياه .. الخ.

وقد يقودنا هذا الاستنتاج إلى طرح السؤال الذى أشرنا اليه فى المقدمة، ولكننا إذا تجاوزناه مقرين بالنتائج بغض النظر عن الاسباب، لأنها يمكن أن تكون موضوعا لبحث قائم بذاته، فإننا ينبغى أن نشير إلى أن هذا التبادل فى الشك والغموض والعداء بين اليهودى والآخرين، وبين الآخرين واليهودى، كان فى

أدنى مستوياته فى البلدان الاسلامية إذا ما قورن ببلدان غرب وشرق أوروبا .

وإذا انتقلنا لطرح احسان لهذا الجانب ، سنحاول أن نتعرف أولا ، على الكيفية التى استقبل بها كل من شوكت ذو الفقار وناهد ، اسلام لوسى وشريف الهنداوى ، وكيف استقبلها المجتمع الاسلامى الذى أصبحا من المنتمين اليه ؟

إن الانطباع الأول الذى نطق به شوكت ذو الفقار عندما عرضت عليه لوسى اعتناق الاسلام لكى تتزوج منه كان هو الترحيب لأنه سيكسب بذلك ثوابا ويكسب للاسلام مؤمنا جديدا :

" وفرح شوكت .. على الأقل سيضمن مكانا فى الجنة بعد أن يكتسب للاسلام مؤمنا جديدا .. " (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ٣٦) .

وقد عبر عن نفس المشاعر مرة أخرى عندما قررت إشهار إسلامها لكى تحصل على الطلاق من زوجها زكى راؤول :

" ولكنه فى داخل نفسه يفرح باسلامها .. إنه يكسب ثوابا عندما يكتسبها للاسلام " (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ٤٣) .

وقد كان هذا الاحساس الذى شعر به شوكت ذو الفقار تجاه قرار لوسى إشهار إسلامها هو نفس الاحساس الذى شعرت به ناهد عندما قرر شريف الهنداوى إشهار اسلامه ليتزوج بها :

" ربما لو تزوجته لرضى الله وأفاض عليها من بركاته لأنها ضمت إلى الاسلام مؤمنا جديدا .. وكما يرضى الله عن الامهات لأنهن يلدن مسلمين .. فقد قدمت إلى الله مسلما لم تلده ولكنها تزوجته " (كانت صعبة ومغرورة ، ص ٢٠) .

اذن فكل من شوكت وناهد اعتبر أن إعتناق لوسى وشريف الهنداوى هو بمثابة صنيع طيب يسدونه للاسلام ويمكن أن يثابا عليه بالخير لأنهما أضافا بذلك إلى الاسلام فردا جديدا ، رجلا كان أو امرأة .

ولكننا نرصد فى هاتين التجربتين فارقا ملموسا هو الفارق الزمنى بينهما ، وقد أشرت إلى هذا الفارق عرضا ، لدى تناولى لمراسم التحول إلى الاسلام . إن لوسى اعتنقت الاسلام فى فترة نهاية الاربعينيات ، قبل نشوب حرب ١٩٤٨ ، وكان وجود اليهود فى مصر شيئا مألوفا ومعتادا لدى كثير من طوائف المجتمع المصرى ، وخاصة أولئك الذين كانوا يقيمون فى أحياء الكثافة السكانية

اليهودية مثل حى الظاهر والعباسية ، أو حارة اليهود أو فى أوساط الطبقة الاستقراطية ، التى كانت الارستقراطية اليهودية فى المجتمع المصرى جزءا لا يتجزأ منها . ومن هنا فاننا لا نكاد نستشعر أى نوع من الغرابة لدى شوكت فى تعامله مع لوسى كيهودية ، ولا أى نوع من التردد لدى اتخاذه لقرار الزواج منها ، بل كان على استعداد ليتزوجها وهى على دين اليهودية مادام أن الدين الاسلامى يبيح له هذا الحق شرعا : " رغم أنه لم يطالبها بالاسلام ولا كان فى حاجة لأن يجعلها تعلن اسلامها " (ص ٥٢) .

أما بالنسبة لناهد فى " كانت صعبة ومغرورة " فإن تجربتها تجرى فى فترة تاريخية مختلفة ، هى فترة الثمانينات ، بكل ما تحمله من تراكمات للصراع العربى الاسرائيلى وما لازمه من الحروب الاسرائيلية العربية ومعاهدة السلام بين مصر واسرائيل عام ١٩٧٩ بكل ما تحمله من تداعيات ذات مغزى فى نظرة المجتمع المصرى تجاه اليهود عامة ، واسرائيل بصفة خاصة .

وتتجلى انعكاسات هذا الفارق الزمنى فى اختلاف الرؤية الشخصية للانسان المصرى تجاه اليهودى فى الثمانينيات عنها فى الاربعينيات ، وهو ما يمكن أن نضعه فى سياق التحميلات النفسية المتراكمة فى النظرة لليهودى .

ويمكن أن نرصد أثر هذه التحميلات النفسية المتراكمة فى النظرة اليهودية فى موقف ناهد عندما أخبرتها أختها بحقيقة أن شريف يهودى وليس مسلما : " هل تعرفين أنه يهودى .. من أب يهودى وأم يهودية .. ومن عائلة يهودية معروفة " (كانت صعبة ومغرورة ، ص ١١) .

ماذا كان رد فعل ناهد . لقد فوجئت تماما . إنها لم تفاجأ فقط بمجرد أن شريف يهودى ، بل فوجئت أيضا بحقيقة أنه مازال فى مصر يهود :

" وناهد جالسة مجفلة العينين فى الفضاء .. أنه يهودى .. لقد كانت نسيت أن فى مصر أو كان فيها يهودا .. وهم يهود مصريون .. وظلت طوال الليل جالسة مجفلة العينين وهى تستعرض كل لقاء كان بينهما وكل كلمة تبادلاها " (كانت صعبة ومغرورة ، ص ١٢) .

ويؤكد إحسان مرة أخرى على مشاعر الصدمة القاتلة التى أصابت ناهد لدى سماعها المفاجأة ، ليس فقط أن شريف يهودى ، بل أن فى مصر يهودا :

" إنها مفاجأة أقرب إلى الصدمة القاتلة . لم يخطر على بالها أبدا منذ أن التقت بشريف أنه يمكن أن يكون يهوديا .. بل أنها عاشت دون أن يطرأ على تفكيرها واحساسها بأن فى مصر مواطنين من اليهود .. ربما لأن كل جيلها بدأ وعيه وهو يعتبر أن اليهود هم اسرائيل .. ونحن فى حرب مع اسرائيل .. أى فى حرب مع اليهود . " (كانت صعبة ومغرورة ، ص ١٨) .

وانطلاقا من هذه المقدمة تجوب خواطر ناهد الكثير من الأفكار والتساؤلات حول موقف المواطنين اليهود فى البلاد العربية من محاربة اسرائيل :

" ولكن .. هل المواطنون اليهود يشتركون مع بقية أفراد الشعب فى محاربة اسرائيل .. إن من بين أفراد عائلتها أربعة من أبناء عمومتها قاتلوا فى الحرب واستشهد منهم اثنان " (ص ١٨). وتتساءل عما إذا كان شريف قد جند فى الجيش المصرى لمحاربة اسرائيل ، أم أنه لم يجند لأنه وحيد أبويه ، أو لأنه يهودى والادارة العسكرية تراعى عدم تجنيد اليهود لعدم ثقتهم فى دوافعهم لمحاربة اسرائيل ، وهل تقبل أن تكون فى حرب بينما زوجها شريف اليهودى لا يقبل أن يحارب معها ضد اسرائيل . كل

هذه التساؤلات طافت بخاطرها وأصبحت " تعيش فى معركة بين مؤثرات عواطفها الخاصة وبين مؤثرات عواطفها الوطنية .. فهى تحس كأن شريف يشد عواطفها ولكنها تحس أن وطنيتها تشدها أكثر .. انها لا تستطيع أن تختار بين شريف ومصر " (ص ١٩)

ولكن قرارها ينتهى بعد دراستها الشاملة المستفيضة لأوضاع اليهود فى البلاد العربية ، وعلى ضوء سماح بعض الدول العربية ليهود اسرائيل بالعودة إليها إلى " أن الدافع العربى كان دافعا سياسيا عسكريا ولكنه يشمل أيضا التجرد من التفرقة الدينية واحترام اليهود كإحترام النصارى واحترام المسلمين كمواطنين .. أى أن صديقها شريف اليهودى يعتبر شخصية مصرية كاملة.. لا تلام على صداقتها له كصداقتها لأى شخصية من أى دين .. علاوة على أن مصر خطت خطوة أبعد .. وأصبحت لا تقصر اعترافها على اليهود فحسب كمواطنين أو كأفراد بل أصبحت تعترف أيضا باسرائيل .. ولم تعد هناك حرب بين مصر ودولة اليهود " (ص ١٩ - ٢٠) .

وهكذا فان احسان يعالج موقف ناهد من شريف الهنداوى اليهودى من منظور الواقع السياسى الجديد الذى نشأ بين مصر واسرائيل على ضوء اتفاقية السلام ، دون أن يتجاهل رواسب الصراع العربى الاسرائيلي تاريخيا ونفسيا .

ولكن ناهد رغم قرارها هذا حاولت أن تبحث عن السر الذى من أجله لم يقل لها شريف أنه يهودى ، واهتدت إلى أن ما لمسته فيه من ترفع وسمو فى علاقته بها لم يكن جزءا من شخصيته الانسانية ، بقدر ما هو جزء من طبيعته كيهودى ، وكان على ثقة من أنها سترفضه إذا ما اكتشفت حقيقته ، ووضعت هذا الأمر فى سياق ما هو مترسب فى داخلها عن طبيعة اليهودى من أنه ثعلب شاطر يتسلل داخل فريسته حتى يستولى عليها ويأكلها :

" لماذا لم يقل لها أنه يهودى .. ولعل هذا الترفع والسمو فى التعبير عن العلاقة التى جمعتهما ليس من طبيعة شخصيته ، ولكن لمجرد أنه يهودى ومتأكد أنها يمكن أن ترفضه .. إن اليهودى ثعلب شاطر دحلاب يتسلل داخل فريسته حتى يستولى عليها ويأكلها " (كانت صعبة ومغرورة ، ص ١٢) .

وإذا كان هذا هو رد فعل شوكت ذو الفقار إزاء إعتناق لوسيان هنيدى للاسلام ، للزواج بها ، وناهد إزاء إعتناق شريف

الهنداوى للاســلام للزواج منه ، فكيف كــان رد فــعل المجــتــمع الاسلامى المصرى إزاء هذه المسألة .

إن لوسى رغم اعتناقها الاسلام ورغم مبالغتها فى الحرص على التقاليد والفروض الاسلامية ، لم يستقبلها المجتمع الاسلامى بالترحاب ، وظل يتذكر ماضيها كيهودية ، ولم يتحرر من نظرته التقليدية التى ترى أن اليهودى لا يمكن أن يكون مسلما ويظل على يهوديته مهما بدر منه من حرص على الاسلام .

إن زينب عندمــا حــاولت أن تخلق جــوا من العــلاقــات الاجتماعية بينها وبين جيرانها من المسلمين فى العمارة التى أقامت فيها بعد اعتناقها الاسلام ، كانت تشعر بأنهم قد اكتشفوا سرها ، وأنها يهودية ، وأنهم يتصرفون معها على أن من كانت يهودية تبقى دائما يهودية :

" ولكنهــا لا تلبث أن تكتــشف فى نظراتهم وفى أسلوب أحــاديثـهم كـأنهم بدأوا يكتشفون ســرها .. بدأوا يعرفون أنها يهودية . ومن كانت يهودية فهى تبقى دائمــا فى نظــرهم يهودية " (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ٤٦) .

وبعد زواجها من شوكت بك ، فانه قدم زينب إلى أولاده الأربعة ، ولم يعترضوا على زواجه منها وعاملوها بأدب واحترام ، وكانوا يزورون أبيهم فى منزله باعتباره منزل العائلة ولكن أحدا لم يدعها إلى بيته :

" تعرفوا بلوسى فى أدب واحترام وقبلوا الدعوة التى كانت توجهها لهم .. ولكن لم يدعها أحد إلى بيته " (ص ٥٤) .

وعندما حاولت أن تعيش فى مجتمع المسلمين ، مجتمع الطبقة الراقية المسلمة وعائلات الأسرة المالكة وأسر الباشوات والباكوات ، وهو مجتمع طموحها اليهودى ، لاحظت أن هذا المجتمع يرفضها ولا يريد نسيان انها يهودية ، ويكاد يتهمها بأنها خطفت شوكت بك : " ولكنها بدأت تلاحظ أن هذا المجتمع لا يستقبلها إلا بصحبة زوجها .. ووجدت أنه ليس من السهل أن تقيم صداقة شخصية بينها وبين سيدات هذا المجتمع .. إنهن يرفضنها .. لايردن نسيان أنها يهودية .. وأنها عاملة مانيكير .. وربما يحقدن عليها لأنها استولت على شوكت بك .. خطفته هذه اليهودية " (ص ٥٥) .

قد حدث نفس الموقف بعد وفاة شوكت بك ، حيث ازداد تعالى المجتمع الاسلامى الذى لا يريد أن ينسى أن زينب يهودية :

" ولكن هذا المجتمع بدأ يتعالى عليها أكثر .. إن عائلة زوجها شوكت قاطعتها بعد أن تمت تصفية التركة .. كأنه لم يعد لها مبرر للوجود بينهم .. قاطعوا حتى أختهم من أبيهم .. إبنتها هاجر .. لا أحد يسأل عنها أو يعترف بها كأخت .. وبقية العائلات المسلمة يتجاهلونها وتحس كأنهم يحقدون عليها .. لقد أخــــذت أموال واحد منهم . ورثت عن شـــوكت .. ويتهامسون .. إنها يهـــودية " (ص ٧٦) .

وقد سعت زينب من جانبها للابتعاد عن عائلة شوكت لأنهم لم ينسوا أنها " عاملة المانيكير اليهودية التى استولت على أبيهم " (ص ٩١) ، وخوفا من أن يحدثوا ابنتها هاجر عن أصلها اليهودى مما قد يشعرها بالخجل : " ربما جعلوها تحس بالخجل لأن أمها هى هذه الأم " (ص ٩١) .

حتى هاجر ابنتها ، أصابتها هى الأخرى عقدة اليهودية "العقدة التى تدفعها لأن تثبت أنها ليست يهودية كأمها .. وأن ليس فى عروقها أثر من الدم اليهودى .. لم تأخذ من أمها شيئا ولم تترك فيها أمها شيئا .. إنها فقط ابنة شوكت ذو الفقار .. عائلة أصيلة وأرستقراطية .. وكأن أمها عورة تتبرأ منها " (ص ٩٦ - ٩٧) .

وقد عبرت هاجر عن شعورها تجاه هذه الحقيقة عندما عاشت زينب وياسمين لحظات من الانهيار والخوف عند نشوب حرب ١٩٥٦ : " إنها تعلم أن أمها كانت يهودية وأختها كانت يهودية .. ترى لمن يريدان النصر الآن .. لليهود أم للمسلمين .. لاسرائيل أم لمصر .. وكانت فى نظراتها تبدو وكأنها تشفق على أمها وأختها ياسمين " (ص ١٠٤) .

وكانت زينب تشعر بالنسبة لهاجر بأنها " لم تكن أبدا يهودية ولا تحس أنها كانت يهودية .. بل تحس بالعكس .. تحس أنها تعيش وهى تبرىء نفسها من أن لها أما كانت يهودية " (ص ١٢٥) .

كذلك فان العميد فهمى جار الله عند زواج هاجر اعتذر عن دعوة أحد من الرسميين :

" إنه رغم أنه لا ينكر زواجه بزينب إلا أنه لا يعلنه " (ص ١٢٤) .

وعندما أقامت زينب علاقة جنسية مع محمود رفعت بعد وفاة شوكت بثلاث سنوات ، لإحساسها بالحاجة إلى رجل ، وفاجأها ذات مرة وهما فى لحظة وصال جنسى بأنه عرف بأنها

كانت يهودية وأسلمت ، وبدأ يراها بعد معرفته لهذه الحقيقة أكثر جمالا ، فانها سألته : " هل كنت تفضل لو كنت فى الأصل مسيحية" (ص ٩٤) . وقد سألته هذا السؤال " لأنها تعرف أن الرجل المسلم فى مصر يفرق بين المسيحية واليهودية .. إن المسيحية إقرب إليه من اليهودية .. إنه يحس معها كأنها من بلده وهو من أهله ، ولكنه يحس باليهودية كأنها أجنبية .. كأنها جاءت اليه من بلد آخر وشعب آخر " (ص ٩٤) . وبالرغم من أنه رد عليها بأنه يفضلها سواء كانت يهودية أو مسيحية أو بوذية ، إلا أنها بدأت تحس كأن شيئا فيه تغير :

" إن قبلاته أصبحت عنيفة ليس فيها هذا التبتل كأنه يشرب من شفتيها ماء الورد المقدس .. أصبح كأنه يأكل من شفتيها وأصابعه أصبحت أكثر جرأة على جسدها .. ثم بدأ يرفع الكلفة بينها فى أحاديثه .... لم تعد أرملة المرحوم شوكت ذو الفقار أصبحت امرأة يهودية .. اليهوديات لهن صورة أخرى " (ص ٩٤ - ٩٥) .

إنه رد فعل لاحساس فطرى وغريزى يرى فى المرأة اليهودية امرأة أكثر جرأة وأكثر انحلالا وأكثر تحررا من التقاليد والمظاهر المحترمة .

وإذا انتقلنا إلى الحالة الأخرى ، الخاصة بشريف الهنداوى، لوجدنا أن الأمر لم يختلف بالنسبة لرد فعل المجتمع الاسلامى تجاه شريف الهنداوى كيهودى ، وتجاهه بعد أن اعتنق الاسلام ليتزوج ناهد ، عن رد الفعل الذى واجهته زينب .

إن ناهد بعد أن اتفقت مع شريف على إعلان اسلامه ليتزوجا ، ذهبت لابلاغ أختها بهذا الخبر فماذا كان رد فعل أختها إزاء هذا الخبر :

" وصرخت الأخت كأنها فوجئت بأنها ماتت .. إن شريف لن يكون أبدا مسلما ولن يعتبره أحد مسلما .. إنه يهودى .. وستتزوجين يهوديا .. وسيعتبرك الناس كافرة أو مجنونة ويوجهون اليك آلاف التهم ويضيع احترام العائلة كلها " (ص ٢١) .

وماذا كان رد فعل زوج أختها :

" وكان زوج أختها أعنف من زوجته فى اعتراضه ورفضه .. وكلاهما رفض رؤية شريف عندما جاء يومها للقاء ناهد .. رغم أنه المفروض أنه جاء لاعلان الخطوبة " (ص ٢١) .

وماذا كان رد فعل العائلة :

" وعندما وصل الخبر إلى بقية أفراد العائلة ثاروا جميعا رافضين " (ص ٢١) . وأخت ناهد وزوجها استسلما لإرادة ناهد بأن يتم عقد القران فى منزلهما حتى لا تفقد شيئا من تقاليد العائلات ، ولكنهما بالرغم من هذه الموافقة اشترطا عدم دعوة أحد من العائلة ، وكأنهما يخفيان فضيحة :

" ولكنهما اشترطا ألا يوجها الدعوة إلى غريب حتى من أبناء العمومة وأبناء الخيلان .. كأنهما يريدان أن يخفيا فضيحة تمس العائلة كلها " (ص ٢٢) . وقد إنتهى حفل عقد القران سريعا " مع انتهـــاء المأذون من كتابة العقـــد ، وقد وقع زوج أختها على العقـــد كشاهد دون أن يبتسم وكأنه يبصق إمضاءه . " (ص ٢٤) .

وبالرغم من حضور أسرة شريف ، وهى أسرة مطبوعة فى شخصيتها وواقعها وذوقها بالطابع المصرى ، فإن ناهد كانت تحس بأنها غريبة عنهم ، ولا تجد فيهم ما يجذبها اليهم :

" ولكن ناهد تحس وهى بينهم أنها غريبة عنهم .. لاتستطيع أن تحس بأى احساس يجذبها اليهم .. أو يدمجها فيهم بعد أن

أصبحت زوجة لابنهم شريف .. والأحاديث كلمات مقطوعة وسريعة كمجرد اضطرار كل منهم لاطلاق صوته " (ص ٢٤) .

ولم تشعر ناهد بأى نوع من الاقتراب تجاه أحد منهم سوى أم شريف لأنها كانت أكثر طبيعية وأكثر صدقا فى مشاعرها تجاه ناهد :

" ولعلها أحست باقتراب إلى أم شريف .. أنها أكثر طبيعية وأكثر صدقا فى تعبيرها عن لسانها لناهد .. ربما لأنها عجوز .. " (ص ٢٤) .

وبعد أن تزوجت ناهد من شريف بدأ يعانيان من وضعهما فى المجتمع الذى يحيط بهما :

" إن عائلتها وأقاربها لم يقبلوا على زيارتها مهنئين كما هى العادة .. والذين زاروها منهم جاءوا كأن كل دوافعهم هى الفرجة عليها وعلى زوجها .. المسلمة التى تزوجت يهوديا " (ص ٢٥) .

وحتى عندما دعوا عبد الله نور الدين صاحب دكان الجواهرجى الذى يشاركه فيه شريف " جاء وحده بلا زوجته واعتذر عنها بمرضها .. ورغم المجهود المفتعل الذى كان يبذله ليحيطهما بفرحته بهما وتهنئته فإن عينيه كانتا تفضحانه وهو ينقلها بينها

وبينه كأنه يتفرج عليهما ويحاول أن يكشف ما جذب أحدهما إلى الآخر " (ص ٢٥) .

وبنفس الأسلوب الذى عامل به محمود رفعت زينب بعد أن اكتشف أنها يهودية ، حيث أصبح أكثر جرأة عليها من منطلق احساسه بأنها ما دامت يهودية فلابد وأن تكون أكثر انحلالا فى سلوكها وتحررا من القيود والتقاليد ، فإن ناهد واجهت نفس هذه النظرة من بعض النساء المنحلات التى كانت تعرفهن وحاولن فرض أنفسهن عليها لأنهن اعتبرن أنها أصبحت مثلهن مادامت تزوجت من يهودى :

" وربما كان مما ضايق ناهد أكثر أن بعض النساء التى كانت تعرفهن وتتعمد تجاهلهن والابتعاد عنهن لاحساسها بأنهن تافهات منحلات ، كن يقبلن عليها ويحاولن فرض أنفسهن عليها واكتساب صداقتها بتوالى زيارتها والسؤال عنها .. كأنهن اعتبرن أنها من دنياهن .. دنيا المغامرات العاطفية والتحرر من التقاليد والمظاهر المحترمة .. لمجرد أنها تزوجت من يهودى حتى لو كان قد أسلم " (ص ٢٦) .

المراجع

١ – ليفوفيتش . يشعياهو : اليهودية ، والشعب اليهودى واسرائيل (يهودوت ، عم يهودى ، أو مدينات يسرائيل) دار نشر شوكن، تل أبيب ١٩٧٩ ، ص ٢٣٦ .

٢ – جولدمان . ناحوم : التناقض اليهودى ، الهيئة العامة للاستعلامات ، كتب مترجمة ، رقم ٧٣٦ ، ص ٦٩ .

٣ – ميمى . ألبير : تحرير اليهودى (شحرورة شل هيهودى) ، دار نشر " أوفاقيم " ، تل أبيب ، ١٩٧٦ ، ص ١١٠ .

٤ – جولدمان . ناحوم : المرجع السابق ، ص ١٥ .

٥ – ميمى . ألبير : المرجع السابق ، ص ١٢٤ .

٦ – نفس المرجع ، ص ١٢٦ .

٧ – عفرون . بوعز : الحساب القومى (هحشفون هلئومى) ، دار نشر " دفير " ، تل أبيب ، ١٩٨٨ ، ص ١١٨ .

٨ – جولدمان . ناحوم : المرجع السابق ، ص ٧١ .

٩ – أحمد . نبيل عبد الحميد سيد : المرجع السابق ، ص ١٨٤ (مقابلة مع ايزاك بتشوتو فى يوليو ١٩٨٩) .

١٠ – شلش . على (دكتور) : المرجع السابق ، ص ١٣٩ .

الفصـل الســادس

الشخصية اليهودية بين رحلة
الطموح اليهودى والسعى
الدائم للإحتمــاء بالأقوى

رأينا فيما سبق كيف أن احسان عبد القدوس فى السطور الأولى من روايته " لا تتركونى هنا وحدى " عندما اراد أن يحدد معالم رؤيته للشخصية اليهودية من خلال الشخصيات اليهودية فى المجتمع اليهودى المصرى ، فإنه انطلق أولا ، كما ذكرنا من قبل ، من تحديد قاطع بأن " اليهودية ليست دينا ولكنها شخصية ، وهى شخصية تتغلب على أى شخصية أخرى يمكن أن ينتسب اليها اليهودى .. فاليهودى هو أولا يهودى وبعد ذلك يمكن أن يكون أى شىء " (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ٨) .

وبعد ذلك حدد احسان انطلاقا من هذا التحديد أن هذه الشخصية اليهودية ، هى : " الشخصية التى ترسم اتجاه فكرها وانطلاقات أحاسيسها وعواطفها وترسم خطواتها وتصرفاتها ، وحتى اختيار كلماتها وتضعها فى العالم الذى يتميز به اليهود ..

عالم الطموح الذى لا نهاية له .. والصبر الذى لا ينتهى أبدا ... والذكاء الصامت الذى يتعمد إخفاء نفسه " (ص ١٠) .

وهذه المقدمة التى يبدأ بها احسان تقديمه لرؤيته للشخصية اليهودية فى السطور الأولى من الرواية تنتهى بما يشبه الدائرة المغلقة لهذه الرؤية ، فى السطور الأخيرة من روايته ، التى يقرر من فيها من جديد بقاءه على هذه الرؤية بعد أن قدم لنا رحلة لوسيان هنيدى من بدايتها إلى نهايتها حيث يقول :

" ربما كانت هذه طبيعة الشخصية اليهودية .. شخصية لا تتحرك إلا فى اتجاه مصالحها والاتجاه الذى ليس فيه مصالح تتحول عنه .. لا قيمة أمام هذه الشخصية للعواطف .. العواطف هى مجاملات .. هى أيضا لا تعطى إلا للمصالح . " (لا تتركونى هنا وحدى ، ص ١٣٥) .

وعلى هذا الأساس فإن أحد الخيوط الرئيسية التى تتحرك من خلالها أحداث رواية " لا تتركونى هنا وحدى " هى رحلة الطموح اليهودى للشخصية الرئيسية فى الرواية ، وهى شخصية لوسيان هنيدى ، متوازية فى مرحلة لاحقة مع رحلة الطموح اليهودى للشخصية المحورية الثانية فى هذا العمل الروائى ، وهى

شخصية ياسمين ابنة لوسيان فى اتجاه تحقيق المصالح التى لا تعرف العواطف أو المجاملات .

ويقدم لنا احسان شخصية لوسيان هنيدى ، على أنها يهودية تتمتع بكافة المقومات التى تؤهلها للانطلاق إلى عالم الطموح الذى يضعها فى " العالم الذى يتميز به اليهود " (ص ١٠). فهو فى أكثر من موضع يؤكد على تمتعها بصفة الجمال الانثوى الغامر والمثير : " إنها جميلة .. تمتاز بنوع خاص من الجمال المثير" (ص ١٠) ، و " لوسى واثقة من نفسها .. واثقة من هذا الجمال المثير " (ص ١٣) ، " وإنها جميلة ومثيرة ولبقة وخفيفة الدم ولكنها صعبة " (ص ١٣) ، و .. " أنها أيضا جميلة كمارلين مونرو " (ص ١٥) ، " وهى تعلم أن كل ما يعطيه هو انعكاس جمالها وأنوثتها فى كلمة .. فى ابتسامة .. فى لمسة " (ص ١٧) ، " إن ياسمين قطعة من أمها .. الآن فى الخامسة عشرة من عمرها وقد بدأت تأخذ منها هذه الانوثة المثيرة التى اشتهرت بها .. هذه الخطوط الجريئة التى تلف نهديها وخصرها ... " (ص ٤٦) ، و " إنها الآن قد جاوزت الاربعين ولكنها بدأت تحس بأنوثة الثلاثين .. أنوثة زمان " (ص ٩٣) .

وهى بالاضافة إلى هذا الجمال المثير تتمتع بصفة الذكاء :

" وهى ذكية .. أنها تؤمن بنفسها كامرأة ذكية ولم يخنها ذكاؤها إلا مرة واحدة عندما تزوجت زكى " (ص ١٠) و " لن تصل إلى ما تريد إلا من خلال نفسها .. من خلال حياتها الخاصة .. ومن خلال شخصيتها كامرأة صعبة .. والمرأة لا يمكن أن تكون صعبة إلا إذا كانت امرأة ذكية " (ص ١٧) .

و " وقد بدأ رأسها يشتعل بذكائها " (ص ٢٤) ، و .. " ونظر إليها كلها كأنه يحملها معه فى عينيه وابتعد وذكاؤها يجرى خلفه .. بكل ما وهب الله اليهود من ذكاء " (ص ٢٧) ، و " أنها واثقة دائما من نفسها " (ص ٢٧) ، و " وهى تتعمد أن ترسم بذكائها كل كلمة وكل خطوة تخطوها معه " (ص ٣٤) ، و " أن ذكاءها يضع لكل شىء حدوداً " (ص ٥٥) و " أن كل شىء فيها تشعر به وكأنه ابتسامة تهنئها على ذكائها ونجاحها فى الوصول إلى ما وصلت إليه " (ص ٧٣) ، و " وربما كانت زينب بخيلة ولكن ذكاءها هو الذى يفرض عليها هذا البخل .. إنه ليس بخلا إنه حرص اليهودى على تأمين المستقبل " (ص ٩٠) ، و " ابتسمت زينب تهنىء نفسها على ذكائها .. إن اليهودى يستطيع دائما أن

يحمى نفسه .. وربما ارتفع ساعتها إحساسها بالغرور لأنها يهودية " (ص ١١٢) ، و " الحياة ذكاء .. وتذكرى أننا نجحنا بذكائنا " (ص ١١٩) و " أنت ذكية مثل أمك لم أكن أتصور أنك فى مستوى ذكائى " (ص ١٢٠) وهى أيضا واثقة من نفسها إلى حد الغرور : و " ابتسمت لوسى غرورا " (ص ٢٧) " إنها واثقة من أنها ستصل إلى ما تريد " (ص ٣٠) ، و " وهى دهشة تبدو أحيانا اعجابا بعبقريتها كامرأة " (ص ٥٤) .

وهى أيضا شخصية مقامرة : " وكانت كالعادة تقامر " (ص ٥٢) . وهذه المقامرة كانت فى سياق إقدامها على ترك نفسها لتحمل من شوكت ذو الفقار قبل أن تتزوج منه . وهى حريصة على جعل فريستها تشعر بالغرور لتوهمه أنه هو الذى اقتنصها وليست هى التى اقتنصته : " إحساسه بانها حملت منه سينفخ صدره بالغرور كما انتفخ عندما أعلنت اسلامها رغم أنه لم يطالبها بالاسلام ولا كان فى حاجة لأن يجعلها تعلن اسلامها كما أنه ليس فى حاجة لأن تحمل منه " (ص ٥٢) .

كانت هذه هى الصفات التى تسلحت بها لوسيان هنيدى اليهودية المصرية ، وهى الصفات التى تحولت إلى أسلحة أجادت استخدامها لكى تحقق حلم طموحها اليهودى .

إن احسان عبد القدوس يبدأ فى سرد قصة حياة لوسيان هنيدى اليهودية المصرية ويرسم ملامحها باعتبارها النمط الممثل للشخصية اليهودية فى الواقع المصرى فى رواية " لا تتركونى هنا وحدى " ، انطلاقا من تمردها على واقعها الاجتماعى المتواضع. وقد بدأت أولى خطوات تمردها من خلال لحظة مراجعة تتسم بالندم على زواجها من زوجها اليهودى زكى راؤول :

" كانت لوسى تلوم نفسها لأنها هى التى أخطأت واختارت هذا المستوى الفقير الذى تعيش فيه هى وابنها (ص ١٠) . وقد تجسدت لحظة المراجعة والندم من خلال المقارنة التى عقدتها لوسى بين ما تتمتع به من جمال وذكاء وبين المستوى الاجتماعى المتواضع الذى تعيش فيه والذى لا يتكافأ مع ما يجب أن تحظى به إذا ما وظفت هذا الجمال وذلك الذكاء خارج حدود طموح زوجها المحدود :
" إنها جميلة تمتاز بنوع خاص من الجمال المثير .. وهى ذكية " (ص ١٠) ولذلك فإنها عندما تزوجت من زكى راؤول وهى فى الخامسة عشرة من عمرها ، لم تكن تدرك أنه محدود الطموح كيهودى ، وأن ذروة طموحه كانت هى الزواج منها : " إن كل طموحه كيهودى إنحصر فى أنه حصل عليها وتزوجها .. "

(ص ١١) . وهكذا يعرض الأديب القاص زكى راؤول فى صورة اليهودى الذى ينحصر طموحه فى الاشباع العاطفى والحصول على المحبوبة ، بينما يقدم لنا لوسى أو لوسيان لأنها " يهودية ومن سلالة يهود منذ أيام سيدنا موسى " (ص ١٠) . على أنها النموذج المثالى للطموح اليهودى : " ولكن طموحها هى يهودى أصيل لا يمكن أن يكتفى بالحب ولا يمكن أن يشبع بليال فى أحضان حبيبها الذى تزوجته .. أنها تريد أكثر تريد الحياة بأوسع جنباتها .. تريد أن تعيش هى وولداها كما تعيش عائلة شيكوريل وقطاوى ومزراحى .. هذه العائلات اليهودية التى تتغطرس حتى على اليهود أنفسهم الذين يعيشون فى المستوى الأقل " (ص ١١) .

ويؤكد هذا المعنى مرة أخرى بقوله :

" وكل أمل يتحرك فى خلجاتها هو أمل يهودى .. تعيش كما يعيش اليهود وتسعى كما يسعى اليهود وتصل إلى ما يصل اليه اليهود .. وكانت عقدتها دائما أن تصل إلى الطبقة الراقية الغنية اليهودية " (ص ١١) .

اذن فمفتاح شخصية لوسى اليهودية الرئيسى هو التمرد على الواقع الاجتماعى والرغبة فى الصعود والانتماء إلى الطبقة

الراقيـة الغنيـة اليـهودية . إنهـا نمط تـحركه دوافع الرغـبـة فى أن يستفيد من ظروف الواقع الذى يعيش فيه وتوظف أسلحتها الأنثوية من أجل تحـقـيق حلم الثـراء ، عن طريق الانسـيـاق البـراجـمـاتى للاستـفـادة من تغيرات الظروف فى الواقع الاجتمـاعى والسياسى وتستغل أى مناسبة لتعبر عن سـخطها وحقدهـا على الطبقة الراقية الغنيـة . فعندمـا كان مندوبو الجمعيـات الخيـرية الصـهيونية يأتون اليـهـا لجمع التـبرعات كانت تصـرخ فـيـهم وتطلب منهم أن يذهبوا لبيوت أصـحاب الملايين بدلا من أن يدقوا أبواب متوسطى الحالة :

" كان مندوبو هذه الجمعيات يصلون إلى لوسى فتصرخ فى وجـوهـهم .. لماذا تأخـذون من الفـقـراء .. لماذا لا تذهـبـون إلى بيت مزراحى أو بيت عاداه أو بيت منشـة ... بيـوت أصـحـاب الملايين .. إذهبوا عنى .. وعودوا عندمـا تجدون فى هذا البيت مـلايين كمـلايين موصيرى " (ص ١٣) . وعندما قررت لوسيـان أن تعمل " لتـغطى عجز زوجها " فإنها اختـارت مهنة عاملة مـانيكير ، وهى مـهنة عادية فى ظاهـرها ، ولكنـهـا بذكـائهـا الحـاد كـانت تدرك أن الاظـافـر هى مجرد أسلاك لكسب علاقات اجتماعية " (ص ١٣) .

وعند هذا الحد ، فإننا نلاحظ أن الأديب القاص يتابع رحلة لوسيان نحو تحقيق طموحاتها الاجتماعية فى الصعود إلى عالم الثراء من خلال مراحل :

أ - مرحلة ما قبل ثورة ١٩٥٢ .

ب - مرحلة ما بعد ثورة ١٩٥٢ .

وهذا التقييم يستند إلى استخدام احسان عبد القدوس للتطورات الاجتماعية والسياسية التى مرت بها مصر خلال الفترة من الاربعينات حتى منتصف السبعينات ليتعقب من خلالها الكيفية التى كانت تلجأ اليها لوسيان اليهودية لتحقيق طموحها اليهودى بلا هوادة وبلا كلل مستغلة كل المتغيرات التى طرأت على واقع المجتمع المصرى خلال تلك الفترة .

١ - مرحلة ما قبل ثورة ١٩٥٢ :

فى هذه المرحلة كان المجتمع الارستقراطى المصرى ينحصر فى طبقة الباشوات من كبار الرأسماليين أصحاب الاقطاعيات والثروات التى بلا حدود ، وكانت مراكز تحرك وتواجد أبناء هذه الطبقة كما يحددها الأديب القاص تنحصر فى نادى السيارات حيث " ملايين مصر هناك " ، ونادى الجزيرة ملتقى أبناء

هذه الطبقة ، بينما كانت المنطقة الاثيرة لدى أبناء هذه الطبقة ، هى العمارات الفخمة المطلة على النيل فى جاردن سيتى . وداخل هذه الدائرة من الشخصيات والأماكن تحرك جهد لوسيان لتحقيق طموحها .

ولقد استطاعت لوسيان فى خطواتها الأولى فى اثناء ممارستها لعملها كعاملة مانيكير لابناء الطبقة الراقية أن تنجح فى الحصول على دعوة من مدحت بك ابن على باشا المليجى لصحبته إلى العشاء فى نادى السيارات حيث تستطيع هناك أن " تضع رأسها بجانب رأس أرقى وأغنى امرأة يهودية " (ص ١٤) .

ولكن لوسيان لم تستطع أن تحظى بما كانت تحلم به عند لحظة المواجهة الأولى مع سيدات المجتمع الراقى اليهودى اللائى نظرن اليها كمجرد عاملة مانيكير :

" ولاحظت وهى تدير عينيها أن سيدات العائلات اليهودية يتجاهلنها ومن تلتقى بعينيها تنظر إليها بتعال وكأنها تريد أن تقول لها أنها تعرف أنه ليست سوى عاملة مانيكير " (ص ١٥) .

إذن لقد حددت هدفها كمتمردة على واقعها الاجتماعى وكساعية للاحتماء بمواقع الثراء والسلطة ، أما الوسيلة فكانت أنوثتها وجمالها وذكاءها :

" ومن يومـهـا قـررت لوسـى أنهـا لن تـصل إلى مـا تريد عن طريق الخـروج إلى هذه المجـتـمـعـات التى عـاشت تحلم بهـا .. مـجتمعات الطبقة الراقية اليـهودية .. لن تصل إلى ما تريد إلا من خـلال نفـسـهـا ... ومن خـلال حـيـاتهـا الخـاصـة .. ومن خـلال شخصيتها كامرأة صعبة ... والمرأة لا يمكن أن تكون صعبة إلا إذا كانت امـرأة ذكية تأخذ أضـعـاف مـا تعطى .. وهى تعلم أن كل مـا تعطيه هو انعكاس لجمالها وأنوثتها فى كلمة ... فى ابتسامة .. فى لمسة ... فيما هو أكثر " (ص ١٧) .

وتصبح وسائل لوسيان هذه بمثابة استراتيجية ثابتة لتحقيق أهداف الطموح اليهودى والاحتماء بالأقوى ، وهى الاستراتيجية التى تورثها لابنتها ياسمين التى ورثت عنها جمالها وذكاءها :

" وياسمين تعرف قيمة جمالها وأنوثتها وتحتفظ بها للثمن الغـالى ... لمستـقبلهـا .. لطموحـهـا .. وأمـهـا تراقبـهـا من بعـيد .. وتخـتـار لهـا كل صـديق .. من هو .. وابن مـن ... يجب أن تبـــدو كفتاة صعبـة ... صعبة جدا .. حتى تختار مستقبلها تختار لها الزوج " (ص ٥٦) .

ولم تحاول لوسيان أن تحقق هدفها من خلال زبائن المجتمع اليهودى الراقى الذين كانوا يترددون عليها كعاملة مانيكير ، لأنهم كانوا يعاملونها بتعالٍ وكأنها خادمة فى قصورهم :

" وقد كان يتردد عليها ضمن زبائنها رجال من هذا المجتمع اليهودى ... ولكنهم كانوا يجلسون أمامها متعالين .. إنها ليست فى مستواهم .. أنها مجرد عاملة مانيكير .. .. حتى من كان يحاول منهم أن يصل اليها إلى جسدها .. كان يحادثها كأنها خادمة فى قصره يعرض عليها أن تتسلل من المطبخ بعد أن تنام سيدة القصر وتأتى إلى فراشه " (ص ١٤) .

وحددت لوسى من خلال خبرتها ، ومن خلال الهدف الذى تسعى إلى تحقيقه إلى أن الاثرياء من المصريين المسيحيين ليسوا أيضا هم وسيلتها :

" ولم تكن لوسى تحس بقيمتها وشخصيتها كاملة كإمرأة جميلة مثيرة إلا بين زبائنها وأصدقائها المسلمين .. المسلمون أكثر من المسيحيين " (ص ١٤) .

وبالفعل فان لوسيان تبدأ المشوار ، وتعطى أنوثتها لعبد الرحمن بك المدبولى ، وتستطيع عن طريق ذلك أن تصل إلى ما

كانت تحلم به .. وهى أن تكون على قدم المساواة مع الطبقة الراقية اليهودية ، وتشعر بالفخر بنفسها : " ولوسى فخورة بنفسها .. إنها وصلت إلى أرقى شقة فى أرقى عمارة من أرقى حى يضم كل عائلات القمم اليهودية ... إنها اليوم تعيش ورأسها فى مساواة رأس نســاء عائلة قطاوى وكورييل وشيكوريل وعاداه ومندلر ومنشه و .. و ... وباقى عائلات المجتمع اليهودى المصرى .. إنه نفس مستوى أغنياء اليهود حتى وهى لا تزال عاملة مانيكير فى محل ستافرو " (ص ٢٢) .

وعند هذا الحد تقف أحداث " حياة لوسيان هنيدى اليهودية " قبل أن تلتقى بشوكت بك ذو الفقار ، وقبل أن تشهر اسلامها ويصبح اسمها زينب .. وكانت مصر أيامها تعيش فى عام ١٩٤٤ " (ص ٢٢ ، ٢٣) .

لقد انقطعت علاقة لوسيان بعبد الرحمن بك المدبولى " وما أخذته لوسى لا يساوى شيئا من ثروته " (ص ٢٢) . ولذا كان عليها أن تبحث عن صيد آخر ، لأن " اليهودى فى كل مكان يجب أن يعيش مستندا إلى قوة تحميه " (ص ٦٨) . وقد وجدت ضالتها فى شوكت بك ذو الفقار : " إن شوكت بك قد يكون فرصة .. فرصة

رائعة ..إنه من الطبقة العالية جدا ... وبينه وبين العائلة المالكة نسب قديم .. وغناه يتعدى حدود الحساب .. لم يعد أحد يحسب كم فدانا من الأرض يملك ولا كم قصرا ولا كم ألفا من الجنيهات .. وهو فى العمر الذى يضعف الرجل دائما أمامها .. عمر الخمسين وما بعدها .. " (ص ٢٤) .

وطاردته " بكل ما وهب الله اليهود من ذكاء " (ص ٢٧) .

لقد قررت لوسيان أن تحصل على ما لديه من ثروة ، ورأت أنها لا يمكن أن تحقق هذا الحلم إلا إذا تزوجته : " وقفزت ابتسامة ساخرة داخل خيالها كأنها تسخر من نفسها .. ، لا يمكن أن يكون هذا القصر لها إلا إذا تزوجته " (ص ٢٩) . وكانت واثقة من نفسها :

" إنها واثقة من أنها ستصل إلى ما تريد " (ص ١٠) .

وتسللت لوسيان بهدوء وثقة إلى قلب شوكت بك ذو الفقار وسيطرت على حواسه وعلى حياته :

" وبدأت تعوده على أن يعتمد عليها فى كل شىء ... إنها مديرة أعماله وربة منزل وسكرتيرة وستكون زوجة " (٢٤) .

ونجحت لوسى بالفعل فى اقناع شوكت بالزواج منها : " لوسى صدقينى .. إنى أريدك وأنا احترمك .. إن حبى لك ليس حبا لامرأة ولكنى أحب امرأة أصبحت مقتنعا بها .. وصدقينى لقد أصبحت أفكر أن نتزوج عندما أستطيع " (ص ٣٤) .

وكان هذا العرض من جانب شوكت بمثابة خطة رسمت خطواتها بعناية ، لأنها كانت تدرك تماما مفتاح شخصيته ، وأنه مختلف عن أولئك الذين التقت بهم من قبل أمثال عبد الرحمن بك مدبولى ، الذى أعطته ما أراد وأخذت منه ما تريد : " إنه صنف آخر غير عبد الرحمن بك مدبولى الذى كانت تعرف ما يريد فأعطته بعد أن أخذت منه ما تريد .. إن شوكت يثير فيها أحلاما واسعة منذ التقت به لأول مرة ولكنها لم تنتظر أن تصل بهذه السرعة إلى هذا الحلم الكبير .. حلم الزواج " (ص ٣٤) .

وقد أحكمت لوسيان خطتها بمزيد من الأحكام عندما تركت نفسها لتحمل من شوكت بلا زواج لادراكها أنه بهذه الوسيلة سيتلهف أكثر على الزواج منها :

" وكان هذا ما تريده زينب عندما قررت أن تترك نفسها لتحمل .. كانت تريد أن تدفع شوكت لأن يسعى أكثر إلى طلاقها من زوجها وأن يتلهف أكثر على إتمام زواجه بها " (ص ٥٢) .

لقد كانت مغامرة من جانبها ، ولكنها كانت واثقة من نفسها . لقد استخدمت جمالها ، واستخدمت ذكاءها وكانت واثقة من نفسها ، وقامرت وهى تعرف أنها ستحقق ما تريد ، حتى وهى تقامر .

وتخطو لوسى خطوة أخرى فى اتجاه تحقيق حلمها :

" إنها يجب أولا أن تحصل على الطلاق من زوجها زكى " (ص ٣٦) . ولكن هل هذه الخطوة كافية لتحقيق أحلامها فى ثروة شوكت بك ذو الفقار ، هكذا فكرت لوسى ، وهداها تفكيرها إلى اعلان إسلامها لتستطيع أن تحفظ حقها فى الارث من شوكت :

" لماذا لا تعلن إسلامها وتصبح مسلمة .. لا لأن مجرد إسلامها يعتبر طلاقا من زوجها ، ولكنها فى حاجة إلى الاسلام ليتم ارتباطها كاملا بشوكت بعد أن تتزوجه ... على الأقل لتضمن حقها فى إرثه .. فقد عرفت أن الأرث لا ينتقل من مسلم إلى يهودى ولا حتى مسيحى " (ص ٣٦) وتحركت لوسى : " كانت لوسى تؤمن بالحركة " (ص ٣٨) . وطلبت لوسى الطلاق من زوجها ، ولكنه رفض بشدة الاستجابة لطلبها :

" إسمعى أنا لم أتزوجك حتى أبيعك بأى ثمن .. لم أتزوجك لأترك حى الظاهر وأسكن فى جاردن سيتى تزوجتك لتكونى لى

وستبقين لى .. وستبقين لى إلى أن تموتى .. حتى جئتك ستكون لى وتدفن معى فى قبرى " (ص ٤٠) .

وبدأت سلسلة الاغراءات من أجل اجبار زكى راؤول على الطلاق :

" عرضت أن تتنازل عن شقة جاردن سيتى وهى مؤجرة باسمها .. وعرضت عليه أن تترك له كل ما فى البيت له وللأولاد .. ولكنه رفض .. لا طلاق " (ص ٤٢) .

وتواصل لوسى العمل فى كلا الجبهتين .. جبهة شوكت الذى سلمت له نفسها فحملت منه ثقة منها بأن " احساسه بأنها حملت منه سينفخ صدره بالغرور ، كما انتفخ عندما أعلنت اسلامها رغم أنه لم يطالبها بالاسلام ولا كان فى حاجة لأن يجعلها تعلن اسلامها كما أنه ليس فى حاجة لأن تحمل منه " (ص ٥٢) ، وجبهة زوجها الذى " أعلن اسلامه واسلام الولد والبنت " (ص ٥٢)، حتى لا تفرض عليه الطلاق ، ولا تستطيع أن تطرده من الشقة رغم أنها باسمها . وأخيرا يرضخ زكى راؤول لطلب الطلاق ، ولا يرى فى علاقة لوسى بشوكت خيانة بل صفقة ضخمة رابحة " كاشفا عن انتهازيته بعد كل هذه المماطلات التى تمسح خلالها بحبه

للوسى وتعلقه بها . إنه يبرر استجابته للطلاق بمنطق لا يمكن أن يصدر إلا عن شخصية شديدة الواقعية تبحث فى النهاية عن مصلحتها بغض النظر عن أى اعتبارات عاطفية :

" لم يحاول أن يثير فضيحة ولا داعى للغيرة .. إنه يعلم مقدما أنها لا يمكن أن تطلب الطلاق إلا لتتزوج رجلا آخر .. والرجل الآخر الذى اختارته يشرفه فعلا كما قالت له ويشرف العائلة .. على الأقل إنه ليس يهوديا .. ولو كان يهوديا فهذه خيانة واعتداء على حقه .. أما وقد اختارت مسلما وشوكت بك بالذات فهذه ليست خيانة إنها صفقة ضخمة رابحة يجب أن يقدرها ويعترف لها بالعبقرية " (ص ٥٣) .

هكذا وجد زكى راؤول فى الوقت الذى اختاره ، المبرر الذى يدفعه للموافقة على طلاق لوسى ، عندما حسبها ووجد أنها " صفقة ضخمة رابحة " وهو الموقف الذى تكرر عندما أرادت لوسى فيما بعد أن تستشيره فى أمر زواج ابنته ياسمين من شخص مسلم ، حيث اعترض فى البداية ثم تراجع عن موقفه واستسلم لعله يستفيد كما استفاد من زواج لوسى من شوكت ذو الفقار :

" ولكن عصبيته بدأت تخف كما خفت يوم قرر طلاق زوجته لوسى لتتزوج شوكت .. ومن يدرى .. ربما استطاع أن يستفيد من عزيز " (ص ٧١) . وإذا كان زكى راؤول قد أقر للوسى بالعبقرية لأنها أقدمت على هذه الفعلة ، فإن احسان يربط بين هذه العبقرية من جانب لوسى وبين ما توارد فى التاريخ اليهودى عن نساء اليهود اللاتى استطعن بأنوثتهن صيد الملوك والحكام ليضمنوا الأمان والرخاء للشعب اليهودى . وربما كانت أشهر نساء اليهود فى هذا المجال استير الفتاة اليهودية التى تميزت بالجمال الصارخ والفتنة الفائقة وتزوجت رغم بساطة نشأتها من الملك أحشويرش ملك فارس الذى حاول أن يعرف شيئا عن أصلها ودينها ولكنه لم يفلح ، واستطاعت أن تصرفه بمهارة ولباقة ، واستطاعت بفعل أنوثتها أن تنقذ اليهود من مؤامرة دبرها هامان وزير الملك : " عبقرية نساء اليهود اللاتى استطعن بأنوثتهن صيد الملوك والحكام ليضمنوا الأمان والرخاء للشعب اليهودى .. وكما تزوجت صفية اليهودية من النبى محمد لتنقذ قبيلتها بعد أن هزمت فى الحرب رغم أن صفية لم تستطع أن تفرض الشخصية اليهودية لذلك لم يضعها اليهود فى قائمة القديسات " (ص ٥٣) .

ويركز احسان فى رصده لرد فعل لوسى بعد أن حصلت على الطلاق ، على فرحتها بأن زوجها قبض ثمن الطلاق من شوكت بك .. إنها لحظة مصلحة عليا يهودية : " ولكن لوسى فرحت أكثر .. لم تفرح بالطلاق ولكنها فرحت لأن زكى أخذ خمسة آلاف جنيه . إنه مهما كان فهو أب ولديها وكل ما يناله يعود إلى ولديها " (ص ٥٣) .

إنه يريد بهذا أن يؤكد أنه بالرغم من اسلام لوسى ، فإنها لم تخرج عن طبيعتها كيهودية شأنها فى ذلك شأن سائر اليهوديات اللاتى أشار اليهن فى تاريخ اليهود واللاتى يسعين دائما لضمان الأمان والرخاء لبنى دينهم من أى موقع يصلون إليه .

وتزوجت زينب اليهودية المسلمة من شوكت بك ذو الفقار الذى توفيت زوجته الأولى ، مما سهل الطريق لها (ص ٤٧) ، وبعد أن تم تسجيل وثيقة الطلاق بتاريخ سابق حتى يتحرر من شهور العدة التى تفرض عدم زواج المطلقة قبل أن تنتهى ، وخاصة أنها كانت حاملا فى شهرها الثالث .

وهكذا استطاعت لوسى أن تحقق ما تريد ، وهى فى دهشة من اعجابها بعبقريتها كامرأة ، وكانت تبدو أحيانا فى نوع من

التعالى ، فهى لا تزال يهودية عاملة مانيكير . إن هذا الشعور الذى اجتاح لوسى هو شعور تاريخى يكثف الشخصية اليهودية عبر التاريخ ، وليس مجرد انعكاس لحالة فردية فى طريق صعودها من الحضيض إلى القمة ، لأن هذا الصعود هو فى حد ذاته انعكاس لمشاعر التمزق التى تحكم الشخصية اليهودية بين العظمة والدونية . وليس أدل على وعى احسان عبد القدوس بهذه الحقيقة من اشارته إلى أن المجتمع اليهودى كان هو المجتمع الذى أعجب بما فعلته لوسى .. لأنها حققت بما فعلته رسالة كل يهودية " رسالة الطموح اللانهائى " :

والمجتمع الذى أعجب بها هو المجتمع اليهودى .. استسلم نساء ورجال هذا المجتمع للاعتراف بعبقريتها .. لقد حققت رسالة كل يهودية .. رسالة الطموح الذى لا ينتهى " (ص ٥٤) .

لقد انتصرت لوسى وحققت غاية حياتها . واقتحمت عالم الارستقراطية اليهودية ، ذلك العالم الذى كان يتعالى عليها ولم يقبلها فى بداية محاولتها الدخول اليه ، ثم أصبح الآن يسعى اليها ويرحب بها .. لقد أصبحت الآن سيدة من سيدات الطبقة الراقية اليهودية :

" وأصبح نساء عائلة عدس أو من عائلة شيكوريل أو عائلة باروخ .. نساء العائلات اليهودية الارستقراطية كانت تتعالى عليها وتحتقرها .. أصبحن يبتسمن لها ابتسامة كبيرة عندما يلتقين بها فى نادى الجزيرة أو نادى السيارات ويتقدمن منها مصافحات .. وبدأت دعوة الارستقراطية إليها تصلها إلى حفلات الكوكتيل وحفلات العشاء ولوسى تلتقى بهم وتتلقى دعواتهم والشماتة فى صدرها .. لقد وصلت اليهم .. ارتفعت إلى الطبقة المتكبرة المتعالية .. طبقة أغنياء اليهود الذين يحتقرون فقراء اليهود .. إنها الآن سيدة من سيدات الطبقة الراقية اليهودية " (ص ٥٤) .

إن لوسى قد فشلت من قبل فى اقتحام عالم الارستقراطية اليهودية بمؤهلات الثروة والانتقال للسكنى فى جاردن سيتى واصطحاب أقطاب الارستقراطية المصرية المسلمة إلى حفلات الكوكتيل ونادى السيارات ، لأنها ظلت فى نظرهم لوسيان اليهودية عاملة المانيكير ، وعاملوها بتعالٍ واحتقار . أما الآن فهى تتقدم إلى عالم الارستقراطية اليهودية ، وهى زوجة لقطب من أقطاب الارستقراطية المصرية المسلمة ، وإن كان هذا قد كلفها تغيير دينها .. ولكن لا يهم . إن المهم هو أنها ارتفعت إلى الطبقة المتكبرة

المتعالية ، ووصلت إلى تحقيق طموحها كسيدة من سيدات الطبقة الراقية اليهودية .

وعند هذه النقطة لا تصل عقدة لوسى إلى الحل بقدر ما تصل إلى التعقيد . لقد استطاعت لوسى من ناحية أن تحل بالفعل عقدتها فى مواجهة المجتمع اليهودى الارستقراطى الذى يتعالى فقراء اليهود ويحتقرهم .. وارتفعت إلى تلك الطبقة المتكبرة المتعالية، ولم تعد مجرد ند لهم ، بل أنها أصبحت هى التى تترفع على أفراد هذا المجتمع :

" وبدأت زينب تتعمد الابتعاد عن المجتمع اليهودى ... أصبحت هى التى تترفع على أفراد هذا المجتمع وترفض دعواتهم وتتجاهل ابتساماتهم " (ص ٥٤ – ٥٥) . ومن ناحية أخرى ، فإن لوسى لم تعد لوسى اليهودية ، لأنها أصبحت زينب المسلمة . ومن هذا فقد كان وجوبا عليها أن تبنى لنفسها وجودا داخل هذا العالم الجديد ، وأن تسعى إلى أن ينسى الناس أنها يهودية ، وأن تتحول إلى الانتماء لمجتمع الطبقة الراقية المسلمة : " إنها لا تريد أن يراها أحد من اليهود .. تريد أن ينسى كل الناس أنها يهودية .. تريد أن تعيش فى مجتمع المسلمين .. مجتمع زوجها .. إنها

مسلمة .. إنها زوجة شوكت بك المسلم ... مجتمع عائلات الاسرة المالكة وأسر الباشوات والبكوات ... إن هذا المجتمع هو المجتمع الاوسع بالنسبة لطموحها " (ص ٥٥) ولكن أمر اندماج زينب اليهودية المسلمة فى المجتمع المسلم لم يكن بهذه البساطة ، لأن المجتمع الارستقراطى المسلم لم يرد نسيان أنها يهودية وأنها عاملة مانيكير :

" ووجدت أنه ليس من السهل أن تقيم صداقة شخصية بينها وبين سيدات هذا المجتمع ... إنهن يرفضنها .. لا يردن نسيان أنها يهودية وأنها عاملة مانيكير .. وربما يحقدن عليها لأنها استولت على شوكت بك خطفته هذه اليهودية " (ص ٥٥) .

وهكذا عاشت زينب معضلة جديدة تجلت فى مقاطعتها لمجتمع الارستقراطية اليهودية من ناحية وتعالى مجتمع الارستقراطية المسلمة عليها ، من ناحية أخرى . ولكنها رغم ذلك استطاعت " أن تحتفظ بشخصية قوية " (ص ٥٥) .

واستطاعت زينب أن تتجاوز هذه المعضلة وخاصة بعد أن أنجبت ابنتها هاجر من شوكت بك ، بمحاولتها الانغماس فى الواقع الاسلامى وتقاليده ، والاهتمام بمصير ابنتها ياسمين التى أصبحت

مسلمة بعد أن اعتنق والدها زكى راؤول الاسلام ، وأصبح اســمه أبو بكر عبد الله ، إنها تبحث لها هى الأخرى عن قوة تحميها وتستند اليها وخاصة بعد أن أصبحت هى الأخرى " تعيش وهى مستندة على قوة شوكت بك ، مركزه ونفوذه وثرائه (ص ٦٨) .

ونجحت زينب بالفعل فى الحصول لياسمين على الزوج المناسب من وجهة نظرها ، زوج على غرار شوكت بك ذو الفقار ، هو عزيز بك راضى . وبالرغم من أنه كان يطارد زينب ويتجرأ عليها فى كلماته ويغازلها بصراحة فإنها استطاعت بحنكتها وذكائها أن تحدد هدفها منه : " المهم ليس ما يريده الرجل ولكن ماذا تعطيه .. وهى ستعطيه ابنتها ياسمين " (٦٩) .

وبالفعل فانها تنجح فى دفعه إلى التقدم وطلب الــزواج من ياســمين :

" واطمأنت زينب إلى أنها وضعت ابنتها اليهودية فى حماية رجل مسلم " (ص ٧٢) ، وهكذا " أصبحت ياسمين هى حرم عزيز بك راضى .. مــدام راضى .. ياســمين راضى .. اســتكملت شخصيتها الإجتماعية " (ص ٧٠) تماما مثلما أصبحت لوسى هى مدام ذو الفقار أو زينب ذو الفقار .

وبعد أن تزوجت ياسمين بأيام توفى شوكت بك ذو الفقار وبكته زينب فى هدوء " لقد كان شوكت صفقة رابحة فى حياتها " (ص ٧٢) . وتشاء الأقدار " أن يموت شوكت قبل ثورة ١٩٥٢ وقبل تحديد الملكية حتى لا يحرمها من الميراث .. وقد ترك لها الكثير ، وزينب الآن حرة وغنية " (ص ٧٢) .

لقد أصبحت زينب تملك هى وابنتها هاجر أرض المنصورية ... خمسة وثمانين فدانا كلها حدائق .. وكانت زينب تحب هذه الأرض لأنها دليل ذكائها وطموحها : " ان كل شبر فيها تشعر به كأنه ابتسامة تهنئها على ذكائها ونجاحها فى الوصول إلى ما وصلت اليه .. وهذا القصر الريفى الصغير الذى رسمت بين حجراته كل خطتها التى أسرت بها شوكت " (ص ٧٣) .

ولم يكن هذا فقط الذى ورثته من ثروة شوكت بك ، لأنه قبل وفاته ، فى فترة اشتداد المرض عليه أقنعته ببيع ثروته من الخيول، وكأنها كانت تدرك ببصيرتها الحادة أنه على وشك الموت ، وكانت تخشى من أبناء شوكت هواة الخيل :

" وابتسم شوكت ابتسامته المريضة ووافق على أن تبيع زينب الخيول .. باعتها بأكثر من أربعة آلاف جنيه أيام كان الجنيه

يساوى عشرة .. واحتفظت بالنقود معها إلى أن يشفى شوكت.. ولم يشف شوكت مات وربما لو كانت تركت الخيول لا ستولى عليها أولاد شوكت .. انهم كلهم من هواة الخيل .. الحمد لله .. إنها دائما تسبق القدر " (ص ٧٤) .

وبالاضافة إلى هذا أيضا " ترك لها شوكت بجانب الأرض كمية من المجوهرات ورصيدا فى البنوك " (ص ٧٤) .

وهكذا يسدل الستار على المرحلة الأولى من رحلة تمرد لوسى هنيدى على الواقع الإجتماعى اليهودى المتواضع والسعى نحو الارتقاء للارستقراطية اليهودية بحثا عن الاحتماء بالأقوى والذى تجسد فى شوكت بك الاقطاعى الثرى ، وهى المرحلة التى سبقت قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ ، لتبدأ من بعدها المرحلة الثانية والأخيرة من مرحلة طموحها التى لا تتوقف عن السعى نحو الاحتماء بالأقوى ثروة ونفوذا .

٢ - مرحلة ما بعد قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ :

تمتد هذه المرحلة من حياة زينب الساعية للاحتماء بالأقوى اعتبارا من فترة ما بعد نشوب ثورة يوليو ١٩٥٢ وحتى نشوب حرب

أكتوبر ١٩٧٣ ، وهى فترة حفلت بثلاث حروب بين مصر واسرائيل : حرب ١٩٥٦ ، وحرب يونيو ١٩٦٧ ، وحرب أكتوبر ١٩٧٣ .

وإذا كانت المرحلة الأولى استغرقت خمس فصول من الرواية، (من الأول إلى الخامس) فان هذه المرحلة هى الأخرى ، تستغرق الخمس فصول الأخيرة (من السادس إلى العاشر) .

وهذا التوازن فى عدد الفصول التى تستغرقها كل مرحلة فى الرواية ، يقابله توازن آخر فى مشوار عمر لوسيان هنيدى أيضا . ان المرحلة الأولى من مشوار تمردها على واقعها اليهودى المتواضع ورحلة صعودها إلى الطبقة الراقية اليهودية ، تبدأ تقريبا بينما كانت لوسيان فى الثلاثين من عمرها ، بينما تنتهى رحلة عمرها فى الحياة ، فى الفصل الأخير ، مع نشوب حرب أكتوبر ١٩٧٣ ، وهى فى الستين من عمرها . وقد بدأت لوسى رحلة الطموح اليهودى باعتناق الاسلام فى عام ١٩٤٤ ، وإنتهت فترة زواجها بشوكت بك ذو الفقار عام ١٩٥٢ بينما كانت على مشارف الأربعين تقريبا ، لتواصل مشوار الطموح والسعى نحو الإعتماد على الأقوى الذى يحميها لضمان الأمان فى فترة الثورة لمدة واحد وعشرين عاما . ولاشك أن هذا التوازن بين هاتين المرحلتين من

رحلة حياة لوسيان هنيدى هو توازن مقصود من الأديب القاص .

فمع قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ بدا الأمر فى مصر وكأن " كل شئ يتغير ... انطلقت ثورة الضباط " (ص ٧٨) . وقد انعكس هذا الأمر بالنسبة لزينب فى حالة من الخوف والقلق على مصيرها فى مواجهة هذه التغييرات المرتقبة :

" وزينب حائرة .. وحيرتها تأخذها إلى الخوف .. لا تستطيع أن ترى ما يمكن أن يفرضه القدر لا تستطيع أن تقدر ما تختاره ... هل تبقى زينب أم تعود وتصبح لوسى وتهرب هى الأخرى .. والأشد خوفا منها ابنتها ياسمين .. انها لا تملك كل قوة أمها .. ولا كل جرأتها .. ولا كل ذكائها " (ص ٧٨) .

ولكن زينب سرعان ما استعادت ثقتها بذكائها ، وقررت أن تواصل مشوار سعيها نحو الارتباط بالأقوى . ولقد قدرت الأمور بحنكتها وذكائها الذى لا يخونها ، وقررت أن تبقى فى مصر ، وألا تترك أرض المنصورية :

" وبدأت زينب تهدأ وتستعيد كل ثقتها بذكائها .. إنها ستبقى زينب .. ستبقى هنا .. فى مصر سواء كانت يهودية أو مسلمة فكل شخصيتها هى مصر .. كيف تترك أرض المنصورية ..

وأين تأخذ ابنتها هاجر التى تحمل اسم عائلة لا يساوى شيئا خارج مصر .. اسم شوكت ذو الفقار ... وكيف تبتعد عن حلاوة ذكرياتها وانتصارات ذكائها .. ولن يخذلها ذكاؤها أبدا " (ص ٧٨) .

ولكن ياسمين لم تكن بقادرة على التحرر من الخوف ، بينما كانت أمها تحاول أن تمدها بالهدوء " .. لا تخافى .. انك زوجة مسلم .. وأم مسلمين .. لا أحد يذكر ماذا كنت منذ أكثر من عشر سنوات ... كونى طبيعية .. ابتسمى .. ان ابتسامتينا ستكونان سلاحينا نحو أيام حلوة .. إعتمدى على أمك " (ص ٧٨) .

" وهكذا تصبح زينب وياسمين وجهين لعملة واحدة .. عملة الشخصية اليهودية التى اعتنقت الاسلام ، وتخشى من أن يكون ماضيها اليهودى سببا فى تعرضها فى ظل الأوضاع الجديدة لما يهدد احساسها بالأمن والاستقرار فى المجتمع المصرى الجديد الآخذ فى تشكل فى ظل قوى جديد صاعدة لا أحد يدرى إلى أين ستوجه ضربتها القادمة . إنه شعور يهودى تاريخى غريزى قديم قدم الوجود اليهودى على الأرض .

أما ابنها خالد أو ايزاك فقد قرر السفر إلى خارج مصر دون أن تكون زينب متأكدة تماما من امكانية أن تكون نيته مبنية للسفر إلى اسرائيل ، ولكنها رغم ذلك أعطته أموالا من ثروتها قام بتهريبها للخارج ليستعين بها على حياته الجديدة :

" وفى أيام كان خالد قد استطاع أن يهرب العشرة آلاف جنيه إلى الخارج واستطاع أن يسافر .. سافر هو وأبوه وزوجة أبيه وأخوه الذى ولد من أبيه .. العائلة كلها سافرت .. لا يمكن أن تعود .. ثم جاءها خطاب من باريس .. أنه خطاب عادى ليس فيه جديد .. مجرد الاطمئنان على الصحة والعافية .. وقد وقعه باسم خالد أبو بكر عبد الله .. لعله يحسب حساب الرقابة على البريد ... ثم جاءها خطاب ثان لا شىء أيضا .. وفى الخطاب الثالث قال لها أنه قرر السفر إلى نيويورك بعد أن وجد عملا هناك .. وابتسمت ساخرة .. لعله يريد أن يباعد بينه وبينها حتى لا تفكر فى السفر اليه فى باريس .. ومن يومها حتى النهاية لم يكتب لها .. لم تصلها منه كلمة واحدة .. واستسلمت .. أنه لا يستطيع أن يكتب لها أو تسمع صوته وهو فى اسرائيل " (ص ٨١) . وهكذا انتهت خيوط العلاقة بين زينب وابنها ايزاك الذى لم يتخل عن يهوديته أبدا ،

ولكنها بالرغم من ذلك لم تكن لتستطيع نسيانه ، وخاصة كلما شبت حرب بين مصر واسرائيل ، قلقا على مصيره ، واحتمال أن يكون من بين ضحايا هذه الحروب .

وبعد سفر خالد لم يعد حول زينب الا ابنتها ياسمين وهاجرعند هذه النقطة ، يمكن القول بأن رحلة الطموح اليهودى ، لم تعد رحلة مقصورة على زينب اليهودية المسلمة فحسب ، بل أصبحت رحلة تصحبها فيها ، وان اختلفت الوسيلة ، ابنتها ياسمين اليهودية المسلمة أيضا ، وابنتها هاجر المسلمة الخالصة ، التى عانت من مشاعر التمزق النفسى لكون أمها يهودية سابقة .

واعتبارا من هذه المرحلة من الاحداث يضع احسان كل من زينب وياسمين كل فى مواجهة الأخرى على خلفية من الواقع السياسى والاجتماعى الجديد الذى بدأ يتشكل فى مصر إثر قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ وصعود طبقة الضباط إلى الحكم والنفوذ والسلطة والهيمنة على الثروة ، وهى المؤهلات التى وجدت فيها زينب بغيتها الجديدة لتكمل مشوار طموحها اليهودى والسعى نحو الأقوى، بينما حاولت ياسمين أن تستغلها بأسلوب آخر لتحقيق طموحها اليهودى ، ولكن بطريقتها الخاصة .

زينب فى حماية ضباط ثورة ١٩٥٢ :

بعد وفاة شوكت بك ذو الفقار وخروج زينب بغنيمة هائلة من الإرث الذى آل اليها ، نلاحظ أنها مرت خلال تلك المرحلة الممتدة من عام ١٩٥٢ إلى عام ١٩٧٣ ، عبر تحقيق مشوار طموحها اليهودى الدفين بتغييرات فى وجهة نظرها تجاه تحديد احتياجاتها المادية والانثوية ، ومدى حاجتها إلى الحماية " ان اليهود يعيشون دائما فى حماية قوة " (ص ٧٦) . ويمكن القول بأنها خلال هذه المرحلة مرت بفترتين اختلفت فيهما احتياجاتها كل الأخرى طبقا لمقتضيات الظروف التى مرت بها ، خلال ما يزيد عن عشرين عاما .

ففى الفترة الأولى من هذه المرحلة كان السؤال الذى يلح عليها هو أنها اذا كانت فى حاجة إلى رجل يمثل قوة تتزوجه ليحميها كما تزوجت شوكت بك ، فإنها قد أخذت من الزواج ما يمكن أن يعطيه ، لأنها « أصبحت الآن تملك من الأرض والمجوهرات والمال ما يفرض عليها أن تحميه من الزواج .. إن الزواج الآن قد يأخذ منها ولا يعطيها » (ص ٧٦) .

ولذلك فان زينب حددت بشكل قاطع على ضوء هذا ، أنها فى حاجة إلى رجل .. إلى زوج » (ص ٧٦) .

وحاولت زينب أن تجد فى عزيز راضى زوج إبنتها ياسمين الرجل الذى يحميها : « ولكن عزيز لايمكن أن يكون شيئا .. إنه لاشىء سوى أنه سكير لايزال يحاول أن يتذوقها كطبق مزة بجانب الكأس حتى بعد أن تزوج ياسمين .. ان ابنتها ياسمين أصبحت هى الأخرى تعتبره لا شئ ... وكلتاهما .. هى وابنتها يضمانه بين أصابعهما ويلعبان به » (ص ٧٧) . وحاولت زينب أن تجد فى خالد ابنها ذلك الرجل الذى تبحث عنه : " وحاولت زينب أن تعتمد على ابنها خالد" (ص ٧٧) . ولكن خالد كان يصر على أن يظل محتفظا بشخصيته اليهودية باعتباره ايزاك وليس خالدا ، وبدأ فى أخذ الكثير من أموالها ، وكانت حريصة على أموالها ولا تعطيه كل ما يطلبه : " وكان يحتج ويصرخ ويتهمها بأنها بخيلة وأنها تكرهه " (ص ٧٨) ، لأنها كانت " تعرف أن ما يأخذه يضعه فى خدمة الحركات الصهيونية " (ص ٧٨) ، إلى أن قرر السفر إلى باريس بعد أن نجح فى تهريب عشرة آلاف جنيه إلى الخارج ، وبدأ يكتب لها فى البداية ثم انقطعت أخباره تماما : " ومن يومها

حتى النهاية لم يكتب لها .. لم تصلها منه كلمة واحدة .. واستسلمت " (ص ٨١) .

وهكذا فقدت زينب الأمل فى أن يكون الرجل الذى تبحث عنه من بين أفراد أسرتها .

وعند هذا الحد بدأت زينب تعود إلى استخدام سلاحها القديم الذى بدأت به رحلة طموحها اليهودى لتحقيق أملها فى الصعود للطبقة الراقية اليهودية ، سلاح الانوثة ، لتحقق به فى عصر الثورة الصفقات بنفس الأسلوب الذى حققت به صفقات ما قبل الثورة : " أما زينب فقد استغلت نفسها كأنثى بعد الثورة وحققت صفقة بنفس الأسلوب الذى حققت به صفقات ما قبل الثورة .. فقد كانت تملك مجموعة كبيرة من الأسهم .. وكانت أسهم الشركات وخصوصا الأجنبية تهتز وتنهار .. وكانت البورصة لا تزال قائمة ولكن كان لا يمكن أن تبيع أسهمها فى البورصة والا ضاعت .. وقد فرضت الثورة نفسها على البورصة .. ولاشك أنها وضعت مندوبا لها هناك .. " (ص ٨٥) .

واستطاعت زينب أن تجد بغيتها التى تحقق لها الصفقة الناجحة لبيع الاسهم ، خلال ترددها على نادى الجزيرة لتسمع

أنباء عن الأسهم ، حيث التقت بالبكباشي عبد الرحمن ابراهيم ، الذي أدركت من خلال تردده على نادى الجزيرة ، أنه وان لم يكن من مجلس قيادة الثورة ، فانه لاشك من رجال الثورة مادام يتردد على نادى الجزيرة : " فقد كان النادى هو أول غنيمة استولى عليها ضباط الثورة " (ص ٨٥) .

وبدأت زينب ترمى شباكها حول البكباشى عبد الرحمن ابراهيم ، الذى سلط عليها بدوره " واحدة من عضوات النادى اللاتى احترفن صداقة الضباط " (ص ٨٥) . إلى أن جمعت بينهما جلسة تعمدت خلالها بخبرتها أن تبدو أنثى غالية " ليس من السهل الاستيلاء على أنوثتها " (ص ٨٥) . ولم تسأله فى المرة الأولى للقائهما عن الهدف الذى تسعى اليه وهو بيع الاسهم ، ولكنها " فى جلسة أخرى سألته ببراءة عن مصير الاسهم .. وصارحته .. إنها تملك أسهما ولا تدرى كيف تتصرف فيها " (٨٥) .

وتنجح زينب فى الايقاع بالبكباشى عبد الرحمن ، الذى ذكرها بشخصية عبد الرحمن بك مدبولى الذى أخذت منه شقة جاردن سيتى ، وهى لا تزال عاملة مانيكير : " فلاح نهم .. كل مافيه يصرخ .. ينظر حوله فى نظرات صارخة .. ويرفع الكأس

وهو يفتح فمه وكـأنه يصرخ .. ويمد يده إلى يدهـا كأنه يشـدها لتصرخ معه " (ص ٨٦) . وتمثل عليـه دور الأرملة المحرومة التى لا تسـتطيع أن تقـاوم اغـراءه ، وهـى الانثى المحنكة بمثل هذه المواقف :

" إنها تستطيع دائما أن تضعه بذكائها حيث تريد .. وأن تستأنس صرخاته ونهمه .. وأعطته الاسهم ليبيعها ولم يبعها فى البورصـة ولـكنه باعهـا لبنك مصر .. ولا تدرى كيف استطـاع أن يفـرض على البنك أن يشـترى أسـهمـا لا تساوى شيئـا .. إنها الثورة.. وقد عاد اليها بثمانية آلاف جنيه سلمها وهو على موعـد معهـا فى بيتهـا فى المنصورية .. وأعطته الليل كله هناك " (ص ٨٥) .

وهكذا نجـحت زينب بالعودة إلى استـغلال أنوثتـها ، التى شقت بها طريقها نحو الثراء فى بداية حياتها ، فى الحفاظ على جزء من ثروتها التى ورثتها عن شوكت بك من الضياع ، باستغلال نفوذ الثورة ، من خلال البكباشى عبد الرحمن ، الذى بمجرد أن أنهى الصفقة ، حتى إنتهت حاجتها اليه ، ولم تتعب فى التخلص منه ، " ولم تعد تريده .. ليس هناك صفقة أخرى يمكن أن تطلبها

منه أو يقدمها إليها .. ولم تبذل جهدا فى إبعاده عنها فهو نفسه بدأ يخاف المخابرات ولا يريدها إلا فى فترات متباعدة .. وهناك .. فى المنصورية حتى لا يعرض نفسه للمخابرات " (ص ٨٦) .

ويواصل إحسان تهكمه وسخريته من سلوك الضباط الأحرار فى ذلك الوقت ، ومن سلوك الثورة تجاه رجالها الذين تتعقبهم المخابرات وتسجل عليهم ما يستوجب العقوبة ، حيث كانت أقصى عقوبة تفرض على الضباط الأحرار ، هى تعيينهم فى إحدى دول أمريكا الجنوبية :

"ويظهر أن المخابرات قد عرفت عنه الكثير فقد قررت الثورة الحكم عليه بأقصى العقوبة فعينته سفيرا فى احدى دول أمريكا الجنوبية .. كانت هذه أيامها أقصى العقوبة التى تفرض على الضباط الأحرار " (ص ٨٦) .

وتنتهى هذه المحاولة من استغلال زينب لرجال الثورة لتحقيق حماية ثروتها من الضياع ، بالنجاح " وتبتسم زينب وهى تتذكر البكباشى عبد الرحمن ابراهيم كأنها تهنئ نفسها على ذكائها " (ص ٨٦) .

وخلال هذه الفترة التى قررت فيها زينب أنها ليست فى حاجة إلى رجل لتتزوجه ويحميها ، نجد أن الظروف التى مرت بها

من تباعد ابنتها ياسمين عنها بعلاقتها مع صديقتها خديجة ، وتباعد ابنتها هاجر عنها لارتباطها بعائلة أبيها ، جعلتها تشعر بالملل ، وتقرر أن تشبع نهم أنوثتها المتفجرة التى استعادت حيويتها رغم أنها جاوزت الأربعين : " وكانت قد ملت وحدتها بعد أن مرت ثلاثة أعوام على وفاة زوجها وأقنعت نفسها أن من حقها أن يكون لها رجل .. ليس زوجا .. انها لم تعد الآن فى حاجة إلى زوج .. ولكنها فى حاجة إلى رجل .. " (ص ٩٣) .

ومرة أخرى تجد زينب ضالتها المنشودة فى محمود رفعت الذى قابلته وهى فى زيارة لمدير البنك " ومنذ اللقاء الأول وقع عليها اختيارها .. سيكون هو الرجل " (ص ٩٣) .

لقد أثار فيها محمود رفعت بنظراته التى كان يوجهها لمناطق الاثارة الأنثوية فى جسدها ، الاحساس بكل أنوثتها " رغم أنها كانت تظن أن أنوثتها ضعفت مع سنها .. إنها قد جاوزت الاربعين ولكنها بدأت تحس بأنوثة الثلاثين ... أنوثة زمان " (ص ٩٣) .

وشعرت زينب بسعادة غامرة ، وباحساس مختلف بين علاقة الزواج وعلاقة العشق وهى تعطى نفسها لمحمود رفعت ، عبر لقاءات متباعدة مستورة لا تصل إلى عيون ولا آذان المجتمع :

" ولكنها تحس بفارق كبير وهى تعطى نفسها لمحمود رفعت عما كانت تحس به وهى تعطى نفسها لشوكت .. فرق كبير بين طعم العشق وطعم الزواج ... ان العشق مثير والزواج مريح .. وانطلقت فى صدرها فرحة مثيرة وهى تعطيه أكثر " . (ص ٩٣) .

وبعد شهور من هذه العلاقة فاجأها محمود رفعت بعلمه أنها يهودية ، وهو الأمر الذى جعلها تشعر " أنها تغيرت فى احساسه .. لم تعد أرملة المرحوم شوكت ذو الفقار .. أصبحت امرأة يهودية . اليهوديات لهن صورة أخرى " (ص ٩٥) .

وكانت لحظة اكتشاف محمود ليهوديتها ، والتى تمثل نقطة حساسية خاصة فى تكوين زينب اليهودية المسلمة ، دافعا لها لإنهاء هذه العلاقة :

" وبدأت تبتعد عنه وتبعده عنها .. إلى أن وضعته فى دولاب الذكريات ... إنها قادرة دائما بذكائها على أن تبعد من تريد وتقرب من تريد (ص ٩٥) .

وهكذا تنتهى تلك الفترة من المرحلة الثانية من علاقة زينب بثورة ١٩٥٢ ، وهى الفترة ، التى كما ذكرت من قبل ، التى حددت خلالها زينب أنها فى حاجة إلى رجل .. لا لتتزوجه .. ولا ليحميها .. ولكن لتحمى مصالحها أو لتشبع احساسها بأنوثتها .

وفى الفترة الثانية من هذه المرحلة نجد أن زينب ، بعد نشوب حرب ١٩٥٦ ، وانسحاب جيوش الانجليز والفرنسيين اليهود من مصر ، وهجرة عدد كبير من يهود مصر إلى الخارج ، تشعر أنها فى أمان ولا تستطيع الهجرة وترك الثروة التى حققتها ، ولكنها بدأت تشعر أنها فى حاجة إلى حماية ، حماية من ذلك النوع الذى لجأت اليه بزواجها من شوكت ذو الفقار ، رمز كبير من رموز ارستقراطية عهد الثورة ، كما كان شوكت فى العهد السابق :

" ولكنها فى أمان .. لا أحد يشير اليها ولا تحس بخطر قريب يهددها .. وهى لا يمكن أن تفكر فى الهجرة .. لمن تترك أرض المنصورية .. ولمن تترك هذا العز الذى تعيش فيه وهذه الارستقراطية التى تحيط بها هى وابنتها .. ورغم ذلك فهى تشعر أنها فى حاجة إلى حماية . لن يحميها الا أن تتزوج .. أن تنسب إلى رجل له قيمة فى هذا العهد كما كانت تنسب إلى شوكت بك ذو الفقار فى العهد السابق (ص ١٠٦ ، ١٠٧) .

وهكذا بدأت قضية حتمية الاحتماء بالأقوى ، تطل من جديد على حياة زينب . وبما أن لكل عهد رجاله ، فان رجال هذا العهد هم طبقة ضباط الجيش من رجال الثورة ، فهم الذين يملكون النفوذ

والسلطة وهم الذين يحكمون . وهكذا فإن زينب سعت إلى بغيتها الجديدة تبحث عنها إلى أن وجدت ضالتها المنشودة مرة أخرى ، متمثلة فى العميد فهمى جار الله ، أحد رجال الثورة ، الذى يحمل كافة المؤهلات المطلوبة :

" ووجدت الرجل .. العميد فهمى جار الله .. إنه من ضباط الجيش ومن رجال الثورة .. لاشك أنه من رجال الثورة .. وقد سمعت إنه كان فى يوم ما مديرا لمكتب وزير الداخلية .. كان يحكم البلد .. ثم أصبح يحكم شركة الصناعات الاهلية فى الأسكندرية كرئيس لمجلس الادارة .. ولاتدرى ماذا يحكم الآن ... ولكن لاشك إنه يحكم شيئا ما .. إنه ضابط فى الجيش وكل الضباط يحكمون " (ص ١٠٧) .

ومرة أخرى يطلعنا احسان عبد القدوس على ميكانيزم السلطة فى تلك الفترة من تاريخ مصر ، بعد قيام ثورة ١٩٥٢ . لقد أصبح ضباط الجيش هم الذى يملكون ويسيطرون على مقاليد السلطة والحكم والثروة فى مصر .. فالعميد فهمى جار الله كنموذج لهذا الميكانيزم ينتقل من صفوف الضباط ليتولى منصبا مؤثرا فى الحكم ، وهو منصب مدير مكتب وزير الداخلية ، ثم يتولى بعد ذلك رئاسة مجلس ادارة احدى الشركات الكبرى .. بالاضافة إلى

منافذ أخرى للسلطة غير ظاهرة ... إنه رصد دقيق من جانب الاديب القاص لواقع هذه الفترة من الناحية السياسية والاجتماعية ولصعود طبقة الضباط لوراثة الحكم والثروة من العهد السابق .

وكعهد زينب دائما تنصب شباكها بذكاء حول هدفها المنشود، وتنجح فى ايقاع العميد فهمى جار فى حبها " وهى تشده ولا تعطيه " (ص ١٠٧) ، وتحدد أنها " تريده كزوج لا كعشيق فالعشيق قد يعطيها حماية خاصة .. حماية فيما بينه وبينها ، لكنها تريد من يحميها حماية عامة .. يحميها مما يمكن ان يحدث لها عندما يقال أنها يهودية .. يحميها من الحرب .. ومن الحكومة .. ومن الناس .. حماية لا يمكن أن يوفرها إلا الزواج " (ص ١٠٧) .

ويقبل العميد فهمى جار الله الزواج من زينب بعقد عرفى ، على أن يقضى معها ليلتين فى الاسبوع وباقى الليالى يقضيها مع زوجته وأولاده ، ولم يكن لهذا الأمر حسابا لديها لأن كل ما كان يهمها الوصول اليه وتحقيقه من حماية عن طريق الاقتران بالعميد فهمى جار الله حققته :

" المهم أنها أصبحت تشعر بحماية . والناس من حولها أصبحوا يحسبون لها حسابا .. إنها زوجة العميد فهمى جار الله " (ص ١٠٨) .

وتشعر زينب بهذا الانجاز انهـا ازدادت " أمانا وغـرورا بذكـائهـا " (ص ١٠٨) . وتبـدأ زينب فى جنى ثمـار هـذا الزواج بسلسلة متوالية من التسـهيلات والفوائد وحل المشاكل التى لم تعم عليها فحسب ، بل عمت كل أفراد أسرتها ، بما فيها أسرة زوجها السـابق شـوكت : " وكـان ابن شـريف يريد أن يسـافـر إلى أوروبا والسـفـر ممنوع .. وجـاءوا اليـهـا يرجـونهـا أن يتـوسط له العـمـيـد فـهمى.. وسافر ابن شريف .. كل شىء أصبح سهلا . حتى زراعة أرض المنصورية قد تغيرت .. فقد استطاع فـهمى أن يقنع وزير الزراعة بأن تساهم الوزارة فى استصلاح الأرض لزراعة النباتات الطبية وتصديرها . وتكفلت الوزارة بالمصاريف .. خدمة وطنية " (ص ١٠٨) .

ومرة أخرى لا ينسى احسان فى نهاية الفقرة أن يعلق على هذه الخدمات الخاصة التى يقدمها العميد فهمى بأنها " خدمة وطنية " تهكما على المنطق الذى كان يحكم مثل هذه التصرفات فى تلك الأيام ، وهو التعليق الذى يتكرر كثيرا بصيغ مختلفة مليئة بالسـخرية والتهكم فى مواقف أخـرى على نحـو مـا سـنرى فيمـا بعد .

فعندما احتاجت زينب لنفوذ العميد فهمى لكى يساعدها فى طلاق ابنتها هاجر من ابراهيم سلامة أو " بويس " كما هو معروف فى النادى ، كانت على ثقة " أنها تستطيع أن تطلب من زوجها فهمى أن يقبض على بويس ويعتقله إلى أن يطلق ابنتها .. هذا سهل.. تكفى كلمة من أى ضابط لاعتقال أى إنسان فى مصر فى ظل نفوذ طبقة ضباط الثورة ، الذين كانت لديهم اليد المطلقة فى التحكم فى مصائر الافراد من أبناء الشعب ، إذا ما عُنَّ لهم أن يؤدبوهم عن طريق الاعتقال " تكفى كلمة من أى ضابط لاعتقال أى انسان " ، ويؤكد احسان شيوع مثل هذه التصرفات باستخدام كلمة " أى " .

وتستفيد ياسمين من زوج أمها العميد فهمى ونفوذه فى تسهيل سفرها إلى باريس :

« ممنوع على الإنسان أن يسافر إلا بموافقة الجيش المصرى ... والحمد لله الجيش معنا معنا فى البيت .. والبركة فى عمى فهمى وفيك يا أمى » (ص ١٢٦) . ويسهل لها خروج البضائع التى جلبتها معها من الجمرك : « وكان العميد فهمى جار الله فى انتظارها فى المطار ورجال الجمرك فى خدمته » (ص ١٢٢) .

وتصل قمة السخرية فى تناول إحسان لسوء استخدام السلطة من جانب ضباط الجيش فى تلك الفترة عند معالجته للخطة التى رسمتها زينب لتجبر إبراهيم على عدم استغلال ابنتها هاجر بعد أن تزوجته سرا ، وهى الخطة التى جعلت زينب تعيش فى غمرة من الإحساس بالغرور لكونها ذكية ، ولأنها يهودية :

« وابتسمت زينب تهنئ نفسها على ذكائها .. إن اليهودى يستطيع دائما أن يحمى نفسه .. وربما ارتفع ساعتها إحساسها بالغرور لأنها يهودية (ص ١١٢) .

أن العميد فهمى الذى تزوج سرا من أرملة بعقد عرفى « واكتفى بدعوة ثلاثة من أصدقائه الذين يعرفون سره .. سر الزواج العرفى » (ص ١٢٤) . ويستفيد من ثرائها ، ويعلق على زواج إبراهيم من هاجر سرا قائلا : « هذا الصنف من الأولاد هم الذين يأخذون البلد إلى الدواهى .. يجب على الثورة أن تؤدبهم (ص ١١٢) . ومرة أخرى عند لقائه بإبراهيم زوج هاجر يقول له :

« إن الثورة اضطرت أن تعتقل عددا كبيرا من الناس لا لحماية الثورة فحسب ولكن لحماية الأخلاق .. لم تعد السياسة ه كل شئ يا إبنى يا إبراهيم .. الأخلاق أهم من السياسة والثورة

مسئولة عن الأخلاق وخصوصا .. أخلاق الشبان .. وأهم من الشبان هم شبان نادى الجزيرة . إن هذا النادى ضحية السمعة القديمة .. كأن ليس فيه إلا أولاد الباشوات وأولاد الانجليز مع أن فيه شبانا صالحين مثلك يا إبنى يا إبراهيم .. ورغم ذلك فالثورة مصممة على تطهير النادى وتفكر فى تجنيد كل الشبان هناك حتى الذين لا ينطبق عليهم قانون التجنيد » (ص ١١٣) .

وعندما أرادت هاجر أن تطلق من زوجها ، فإن العميد فهمى يستغل نفوذه مرة أخرى « وهو ضابط من أصحاب النفوذ . وله أصدقاء من رجال المخابرات وضباط البوليس الحربى » (ص ١٢١) . ويقبض على إبراهيم سلامة ويضعه فى السجن الحربى ، ليقول له قائد السجن الحربى ، وهو واحد من ضباط الثورة أيضا ، نفس ما ردده من قبل العميد فهمى عن الأخلاق فهم جميعا يرددون نفس الشعارات : « إن الثورة تحمل مسئولية الأخلاق .. أخلاق الشبان أمثالك .. وأنت معروف عنك أنك بلا أخلاق والتقارير المقدمة عنك تكفى للحكم بالإعدام حتى نطهر البلد منك ونطهر نادى الجزيرة – ولكن يكفينا الآن أن نطهر منك البنت المسكينة التى وقعت فى حبائلك وتزوجتها » (ص ١٢٢) . ويتم

الطلاق فى السجن الحربى . وهنا يختم إحسان هذه المهمة بجملة تمثل قمة السخرية من تلك المهمة التى قام بها رجال الثورة ، بهذا الأسلوب التهديدى والتنكيلى تحت دعاوى الأخلاق التى تدافع عنها الثورة : « وانتهت الثورة من مهمتها » (ص ١٢٢) .

إن هـذه الثورة من جانب العميد فهمى على سلوك إبراهيم « هم الذين يأخذون البلد إلى الدواهى » ، وتأكيده على أن « الأخلاق أهم من السياسة والثورة مسئولة عن الأخلاق » ، و« الثورة تحمل مسئولية الأخلاق » ، و« انتهت الثورة من مهمتها » ، كل هذه الجمل الساخرة التى يسوقها إحسان على لسان العميد فهمى الذى تزوج سرا ، والذى يستغل نفوذه وسلطته لتحقيق مآرب ومصالح شخصية ، وعلى لسان قائد السجن الحربى ، هذه الجمل هى قمة فى الأسلوب الساخر من جانب إحسان تجاه أمثال هذه الأنماط التى كانت تنتمى للثورة وتكيف مفهوم الأخلاق وفقا لمعيار يحاسب الآخرين بالشعارات ، بينما هم غارقون حتى أذنيهم فى ارتكاب نفس الفعل ، إضافة إلى استغلال النفوذ والسلطة بلا حدود : « لقد كنت أفكر لكما دائما .. وقد وجدت شقة من شقق الحراسة فى الزمالك ست حجرات .. » (ص ١١٤) ، دون أن يروا فى هذا أى

مساس بالأخلاق .. إنها وجهة نظر جديدة فى مفهوم الأخلاق سادت فى تلك الفترة ، وإحسان يعبر عنها فى سخرية بالغة .

وزينب رغم استغلالها لسلطة زوجها العميد فهمى ، كانت تخشى من أن يقوم بالاستيلاء على ابنتها من بين أشياء كثيرة استولى عليها كضابط جيش :

« إنه ضابط جيش .. وضباط الجيش يهوون الاستيلاء .. إن مهمتهم هى الاستيلاء .. حتى لو استولى على ابنتها » (ص ١٢١) .

وهنا نجد أن إحسان فى تناوله لتلك المرحلة من رحلة طموح زينب ، أو بشكل أدق ، مرحلة الحفاظ على ما حققته من ثروة بزواجها من شوكت بك فى عهد ما قبل الثورة بالاحتماء برمز من رموز السلطة والنفوذ فى عهد ثورة ١٩٥٢ ، يحاول أن يكشف عن الوجه القبيح لاستغلال النفوذ والسلطة على يد رجال الثورة الذين تولوا حكم مصر منذ تلك الفترة .

وتقترب رحلة زينب فى هذه المرحلة من نهايتها وهى غارقة فى وحدتها ، بعد أن ضاع منها أولادها كل فى طريق :

« وزينب تزداد غرقا فى وحدتها .. والوحدة تثقل عليها حتى يعاودها المرض كلما شفيت منه .. ربما كان دواؤها فى خطاب تتلقاه من ابنها إيزاك أو ابنتها ياسمين .. ولكن إيزاك ضاع منذ سنوات طويلة .. وابنتها أرسلت لها عدة خطابات فى كلمات عائمة لا تقول شيئا .. خوفا من المخابرات المصرية التى تفتح الخطابات وابنتها هاجر .. إنها لا تزال متعالية عليها وعادت فى تعاليها بعد أن أصبحت من سيدات السلك الدبلوماسى وتكتفى بزيارات باردة لتحاسبها على نصيبها من إرث أبيها » (ص ١٣٥) .

ولا يرى إحسان فى هذا الذى آلت إليه حياة زينب فى الصفحات الأخيرة من روايته ثمة ما يدعو للاستغراب لأنه أمر يتسق اتساقا منطقيا مع طبيعة الشخصية اليهودية ، التى حدد معالمها فى الصفحة الأولى من الرواية :

« ربما كانت هذه هى طبيعة الشخصية اليهودية .. شخصية لا تتحرك إلا فى اتجاه مصالحها والاتجاه الذى ليس لها فيه مصالح تتحول عنه .. لا قيمة أمام الشخصية للعواطف .. العواطف هى مجاملات والمجاملات هى أيضا لا تعطى إلا للمصالح » (ص ١٣٥) .

وإذا كانت هى التجسيد الحى لهذه الشخصية اليهودية التى تتحرك دوما فى اتجاه مصالحها دون أن تكون للعواطف أية قيمة فى حياتها ، فإن زينب قد أورثت أبناءها هذه الشخصية :

« ربما انعكست هذه الشخصية .. الشخصية التى تغلب المصالح الواقعية على العاطفة انعكست على أولادها » (ص ١٣٦).

ولم يبق لزينب بعد هذا سوى زوجها العميد فهمى ، الذى بدأت تعانى من قسوة معاملته لها وتغيره حيالها ، لأن الشيخوخة بدأت تزحف عليها ، وبدأت تفقد سلاحها الرئيسى الذى استغلته للسيطرة عليه والاحتفاظ به ، وكانت تقاوم بقدر الإمكان لتحتفظ بنضارة وقوة هذا السلاح :

« وقد وصلت إلى الخامسة والخمسين وهى لا تزال تحتفظ بكل أنوثتها وبكل حاجتها إلى رجل فى الفراش إلى جسد يأخذ جسدها .. وعندما كانت تمرض كانت تجمع حولها كل الأطباء ليعدانها ليومى الأحد والأربعاء حتى أصبحت باقى أيامها ملكا للأطباء .. بل أنها كانت تستقبله أحيانا وهى مريضة .. تتألم فتخفى مرضها وتكتم آلامها وتقدم له أنوثتها » (ص ١٣٦) . ولكن سلاح أنوثتها بدأ يفقد مضاءه ، وبدأ فهمى يتغير ، ويغيب

عنهـا لفـترات تطول إلى شـهر وشـهرين ، إلى أن بدأت تعـترف لنفسها :

« إن فـهمى يضـيع هو الآخر يهرب منهـا ليتـفرغ لزوجتـه وأولاده .. وابتـسـمت فى حـسـرة .. هذا حـقـه .. ولن تسـتطيع أن تسترده .. ويجب أن تعترف إنها شـاخت .. أنها فـى الستين .. لم يعد فيها ما يغريه .. ولم يبق فيها شئ يأخذه .. حتى ثراؤها الذى ينعم به أخذ منه ما يكفيه » (ص ١٣٦) .

وفى حـالة من اليـأس ومـواجـهـة الواقع الجـديـد ، واقع ضـياع العميـد فهمى من حياتهـا .. عادت زينب إلى المنصورية لتـقـضى أيامـهـا : « فى الإشـراف على الزراعـة والمنحـل والبهائم وليس معهـا فى البيت سـوى نعيمـة وخضرة .. إمرأتان من أهـل القرية القريـبة .. عجيبة أنهـا تحس بتـقـارب قـوى بينهـا وبين نعيمة وخضـرة .. تحس كأنهمـا يملآن كل وحدتهـا » (ص ١٣٧) .

وتنشب حرب أكتوبر ١٩٧٣ ، وتعترى زينب تلك النوبة التى كانت تعتريها كلما نشبت حرب بين مصر وإسرائيل ، نوبة البكاء الهستيرى الغامض :

« وسقطت تبكي كل يوم كعادتها في كل حرب دون أن تدرى لماذا تبكي .. ربما تتخيل ابنها إيزاك يقتل أخاه مدحت .. أو تتخيل ابنتها ياسمين وهي تقتل أختها هاجر .. وهي حائرة لا تدرى من ينتصر على الآخر » (ص ١٣٧) . ويشتد بها الضياع إلى أن تسقط مريضة بالشلل ، ليزورها فهمي مرة ، ثم تركها لنعيمة وخضرة » (ص ١٣٧) .

وفي السطور الأخيرة تستمع زينب لأخبار مفاوضات السلام ، وهي ربما كانت إضافة أضافها إحسان في نهاية الرواية ، التي من المفروض أن تنتهي أحداثها بنشوب حرب أكتوبر ١٩٧٣ ، حسبما يشهد على ذلك الأديب القاص في مقدمة الرواية ليكرر على لسان زينب أمنية لم يسعفها الزمن لتحقيقها ، وهي : « حتى لو تحقق السلام .. هل يعود إليها إيزاك .. هل تعود ياسمين هل تعود هاجر .. » (ص ١٣٧) .

وهكذا يسدل الستار على رحلة السعي الدؤوب للشخصية اليهودية في الواقع المصري لتحقيق الطموح اليهودي الذي تحكمه المصلحة ولا تتحكم فيه العواطف من خلال الحرص الدائم على الاحتماء بالأقوى في كل الظروف وكل العصور .

٣ – ياسمين المسلمة بين السخط والخوف والعودة لليهودية :

يبدأ إحسان منذ مرحلة اعتناق لوسى للإسلام للزواج من شوكت ذو الفقار فى التمهيد لظهور شخصية ياسمين كشخصية محورية فى النصف الثانى من الرواية . ويسلك إحسان فى هذا التمهيد مسلك أصحاب مذهب الطبيعية الذين يردون واقع الإنسان وبالتالى واقع الحياة ، أى طبيعتهما العميقة إلى الكائن العضوى وغرائزه وحاجاته ، ويوفرون جهدهم على أن يكشفوا الستار عن هذه الحقائق الدفينة ، ويصوروها فى الأدب ، وبخاصة أدب القصة الذى يتسع لمثل هذا التصوير . وأصحاب هذا المذهب يرسمون سلوك الشخصية فى الحياة طبقا لمقتضيات المذهب ووفقا لمنطقه ، الذى يقوم على نوع من الجبرية العضوية التى تفسح للوراثة أكبر مجال فى تكوين الشخصية البشرية ، ومشاعرها وأفكارها وسلوكها فى الحياة .

إن إحسان فى هذه المرحلة من أحداث الرواية يقدم لنا ياسمين ، وهى فى الخامسة عشرة من عمرها بنفس الأوصاف الأنثوية التى ورثتها عن أمها لوسى عندما كانت فى نفس السن :

« أن ياسمين قطعة من أمها .. إنها الآن فى الخامسة عشرة من عمرها وقد بدأت تأخذ منها هذه الأنوثة المثيرة التى اشتهرت بها .. هذه الخطوط الجريئة التى تلف نهديها وخصرها .. وهذه الشفاه الدسمة التى تحمل دعوة وهاتان العينان الشرقيتان اللتان يتوه فيهما كل من يلتقى بهما » (ص ٤٦) .

وياسمين بالإضافة إلى هذه الأنوثة الموروثة أيضا تتمتع أيضا بنفس ذكاء أمها ، وإن كانت تختلف عنها فى أنها كانت لا تتكلم كثيرا ، وتفضل الفعل على القول ، وهى ميزة جعلت أمها تشعر بأنها أقوى منها :

« .. وتحس أن ابنتها أقوى منها .. إن ياسمين ليس من طبيعتها أن تتكلم كثيرا ولا أن تشكو أبدا ولكن جبينها العالى يضفى عليها لمحة ناصعة من الذكاء الصامت .. إنها لا تقول أبدا ماذا يمكن أن تفعل ولكنها تفعل دائما » (ص ٤٧) .

وبالرغم من هذا التطابق الوراثى بين زينب وياسمين فى الأنوثة والذكاء ، فإن شخصية كل منهما كانت تختلف عن الأخرى ، وذلك بحكم اختلاف ظروف كل منهما عن الأخرى :

« وياسمين رغم أنها تملك أنوثة أمها وذكاء أمها إلا أنها ليس لها شخصية أمها .. الشخصية الطموحة المغامرة التى تحدد الهدف وتصر عليه إلى أن تصل إليه .. ربما لأنها لم تعش أيام الفقر الذى عاشته أمها .. ربما لأن أمها عودتها أن تفكر لها .. هى التى نقلتها من الفقر إلى الغنى ومن حى الظاهر إلى حى الزمالك.. وهى التى جعلت منها مسلمة .. وهى التى قدمتها إلى مجتمع نادى الجزيرة .. وهى التى زوجتها من عزيز راضى .. لم تتعود أن تجد طريقها بنفسها أو تختار أهدافها .. وأفكارها كلها تميل إلى السخط .. ساخطة لأنها كانت يهودية وساخطة لأنها أصبحت مسلمة .. والسخط يدفعها إلى الشك فى كل ما حولها .. والشك يترك فيها إحساسا من الخوف .. إنها تخاف كل أيامها » (ص ٨٢) .

وهنا نجد أنه بالرغم من دور الوراثة فى اكتساب ياسمين لصفات الأنوثة والذكاء عن أمها ، إلا أن سمات الشخصية تتدخل فى تحديدها مجموعة من العوامل التى تخرج عن مجال قانون الوراثة ، منها الظروف البيئية والتجارب الشخصية التى يمر بها الإنسان فى حياته .

وهذه الأوصاف التي يخلعها الأديب القاص على ياسمين :
السخط .. والشك .. والخوف ، هي أوصاف ساهم في تحديدها اختلاف الظروف التي مرت بها ياسمين عن الظروف التي مرت بها أمها . وبالرغم من ذلك فقد كانت هذه الخطوط في شخصية ياسمين بمثابة الصورة الكريهة التي كانت تسعى زينب دائما للهروب منها باعتبارها من مكونات واقعها اليهودي الذي تمردت عليه وهربت منه .

وبالرغم من ذلك فإن زينب عندما قدمت ياسمين إلى شوكت كانت تشعر أنها لا تستطيع أن تحتفظ به إلا وبجانبها ياسمين :

« وكانت زينب قد قدمت ياسمين إلى شوكت وهي تحس كأنها لا تستطيع أن تحتفظ بشوكت إلا وبجانبها ياسمين » (ص ٤٧) .

بينما كانت ياسمين « تعجب بشوكت بك وتحسد أمها عليه » (ص ٧١) ، و « خيالها يحلم ويتمنى لها أن يكون اسمها الكامل .. ياسمين ذو الفقار .. كأمها » (ص ٧٠) إن كلا منهما كان يرى في الآخر ما ينقصه ويتمناه أو يحتاجه .

صحيح ، أن كل من الأم والابنة يتشابه مع الآخر في مواهبه الأنثوية وذكائه . ولكن بينما كانت زينب تسعى لأن تحرر

ياسمين من يهوديتها الغريزية المشحونة بالسخط والشك والخوف ، فإن ياسمين كانت تسعى لأن تعيش كما تعيش أمها ولكنها رغم ذلك تفلح فى التحرر : « وأمها عودتها على مقاطعة أهلها وأهل أبيها لأنهم يهود حتى خالتها اليزا التى عاشت معها سنوات الطفولة لا تراها أمها ولا تسمح لها حتى ولا بالسؤال عنها .. هكذا أمها وهكذا تعيش حياة أمها » (ص ٧٠) . ولكن ياسمين ، بالرغم من ذلك لم تستطع أن تتحرر .. من تلك المشاعر اليهودية الراسخة ، والتى حولتها إلى إنسان ممزق إلى قطع لا تستطيع لها جمعا بعد أن اعتنقت الإسلام :

« إنها شخصية ناقصة .. شخصية بلا أصل .. إن كل الناس تعرف أن اسمها ياسمين .. ولكن ياسمين من .. لا أحد يعرف » (ص ٧٠) وذلك لأن إسلامها على حد وصف أبيها له « إسلام فرضته السوق التجارية وتستطيع أن تبيعه وقتما تشاء » (ص ٧١) .

وهكذا لم تستطع ياسمين أن تتحرر من الخوف :

« ولكن التى لا تستطيع أن تتحرر من الخوف هى ابنتها

ياسمين » (ص ٧٩) وتطلب الأم منها أن تعتمد عليها « اعتمدى على أمك » (ص ٧٩) ولكنها لم تستطع رغم هذه اليد الممدودة من أمها ، أن تتحرر من غريزة الخوف الكامنة فيها وخاصة ، فى ظل الأوضاع الجديدة ، فى ظل سيطرة الضباط على السلطة : « ومنذ قامت الثورة وياسمين تخاف كل الضباط .. إنها كلما التقت بضابط تحس أنها ستهم برفع ذراعيها كأنها تستسلم له وتتركه يفعل بها ما يريد » (ص ٨٢) .

وهنا تحدث نقطة الاختلاف القاطعة بين ياسمين وأمها . لقد تعرفت ياسمين بخديجة : « كانت جارتها .. وبسرعة تآلفت معها وأصبحت كل منهما تعرف عن الأخرى كل شئ » (ص ٨٢) .

ويعرض لنا إحسان ملامح وصفات خديجة على أنها نقيض المرأة التى تفيض أنوثة ، نقيض ياسمين ، لدرجة أنها تحمل كل مافى شخصية الرجل من الاعتماد على النفس : وخديجة ليست فى جمال ياسمين .. إن لها هذا اللون من الجمال الفلاحى الأسمر .. وشخصيتها فلاحة قوية تحمل كل ما فى شخصية الرجل من قوة الاعتماد على النفس (ص ٨٢) .

وتصبح خديجة منذ تلك اللحظة هى رمز الحماية التى تبحث عنها ، وتجد فيها ضالتها المنشودة وتستعيض بحمايتها عن حماية الرجل الذى تسعى أمها دائما للبحث عنها :

« وهدأت ياسمين باحساسها أنها تعيش فى حماية صديقتها خديجة .. إنها لا تستطيع أن تكون كأمها وتبحث عن رجل تعيش فى حمايته .. خديجة أعفتها من البحث عن رجل » (ص ٨٤) .

وهنا يكمن الفارق الاساس بين زينب وياسمين :

« وابتسمت زينب بينها وبين نفسها .. إنها تعتمد لحماية نفسها على رجل ... دائما رجل .. ولكن ابنتها اختارت أن تعتمد على امرأة » (ص ١١٦) .

وتقع الصدمة الكبرى التى حلت بياسمين عندما فرضت الحراسة على حماها راضى باشا ، حيث أخذوا منه كل شىء حتى ما كان قد سجله باسم أولاده ، وخصصوا لكل فرد من العائلة معاشا ، لا يكفى يومين لمصروف البيت والأولاد ، ولا يكفى لدفع مرتبات الخدم ، بل لا يكفى يوما واحدا من أيام زوجها عزيز الذى لا يفيق من الخمر ، وهنا فكرت ياسمين فى أن تطلق زوجها لأنه

فقد مكانته كابن باشا وصاحب مركز اجتماعى ، ولكن أمها عارضت الطلاق بشدة ، لأن ياسمين ستفقد كل كيانها الاجتماعى:

« إنها ان لم تكن حرم عزيز راضى .. فماذا تكون .. انها لا تستطيع أن تقدم نفسها باسم أبيها وباسم عائلتها إلا إذا عادت يـــهـوديـــة ... واسـتـسـلمت ياسـمين ... اسـتـسـلمت عن اقتنــاع وعن خوف » (ص ٨٤) .

ومرة أخرى يستبد الخوف بياسمين ، ومرة أخرى تثور عليها أمها لأنها لا تستطيع استغلال أنوثتها فى ظل ظروف سيطرة الضباط الشبان ورثة الباشوات على السلطة ، لأنها وقعت تماما فى إسار خديجة ، الأمر الذى كان يثير ريبة الأم وشكها فى طبيعة هذه العلاقة :

« وزينب ساخطة على ابنتها ياسمين .. انها لا تستطيع أن تكون امرأة أعمال .. لا تستطيع أن تستغل أنوثتها .. إن رجال الثورة كرجال ما قبل الثورة .. واليوزباشى كإبن باشا .. كلهم رجال .. فلماذا لا تتعامل مع هؤلاء الرجال كإمرأة .. ولكن ياسمين تهرب من كل الرجال مكتفية بصديقتها خديجة ... خديجة هى التى تسيطر على عقل وتصرفات ياسمين وأمها تشك فيما بينهما وإن كانت لم تصرح لها بشكوكها » (ص ٨٥) .

لقد كانت الأم على ثقة من مؤهلات ابنتها ياسمين الانثوية ، ومن قدرتها على الوصول إلى أى ضابط من الحكام ، حتى ولو كان واحدا من داخل مجلس قيادة الثورة . إنها تتلمظ غيظا لأن ابنتها ياسمين لا تسير على دربها فيمكنها بذلك أن تفعل المعجزات .. ترفع الحراسة التى رفضت ، أو على الأقل يتركونها تتصرف فيما تملكه دون تدخل من الحراسة . لقد كانت الأم واثقة من أن الأنوثة والأغراء أسلحة يمكنها اقتحام عالم الرجال أيا كان صنفهم ... من رجال الإقطاع .. أو من رجال الثورة .. فكلهم فى النهاية ، كما كانت تؤمن عن خبرة ، نفس الرجل : « إن ياسمين يمكن أن تصل إلى أكثر منها .. أنها لا تزال فى منتهى شبابها ومنتهى أنوثتها وجمالها .. إنها تستطيع أن تصل إلى أى ضابط من الحكام .. تستطيع أن تلتقط واحدا من داخل مجلس قيادة الثورة كما فعلت الأميرة فايزة عندما احتاجت أن تسافر إلى الخارج .. لقد سافرت كأنها لا تزال أميرة وهى تحمل نفوذ السلطة الحاكمة .. سلطة مجلس قيادة الثورة .. وكانت قصة انتشرت فى مصر كلها أو على الأقل فى نادى الجزيرة .. وكانت ياسمين تستطيع أن تفعل ما فعلته فايزة .. إنها أصغر منها وأجمل وإن كان ما يغرى الضباط فى فايزة هو أنها أميرة وابنة ملك وأخت ملك .. والثورة تستولى

على نساء الملك .. انتصار من انتصارات الشعب .. ورغم ذلك فقد كانت ياسمين تستطيع أن تستولى على ضابط كما إستولت هى على البكباشى عبد الرحمن .. ومن يدرى ربما كان هذا الضابط قد استطاع أن يرفع الحراسة عنهم أو على الأقل استطاع أن يتركها تتصرف فيما تملكه دون تدخل الحراسة » (ص ٨٦) .

وهنا نلاحظ ما سوف نلاحظه دائما عند تطرق الأديب القاص للحديث عن ضباط الثورة . إنه يتحدث عنهم على أساس أنهم نصبوا من أنفسهم ورثة شرعيين لكل مخلفات العهد الماضى .. ورثة للسلطة « أى ضابط من الحكام » ، و« ورثة لنساء الملك » و« الثورة تستولى على نساء الملك » ، وأنهم يمارسون هذه الأمور باعتبارها « انتصار من انتصارات الشعب » . وهذه النغمة تتكرر كثيرا ، كما سنرى ، كلما تعرض فى سياق السرد القصصى لشخصية من شخصيات ضباط الثورة أو تلك التى تنتسب إليها .

وتواصل ياسمين اعتمادها على حماية خديجة التى تقنعها بافتتاح بوتيك يبيعان فيه كل ما يلزم المرأة وأيضا التحف الصغيرة ، اعتمادا على الضباط الكثيرين الذين فى عائلة خديجة :
« إن فى عائلة خديجة كثيرا من الضباط وتستطيع بهم أن تستورد كل ما تريد أن تبيعه » (ص ٨٧) .

ومرة أخرى وبلهجة الناقدة الساخرة يشير إحسان إلى ظاهرة تهريب الضباط لتحف القصور الملكية وبيعها وإمكانية تسهيل بيعها فى البوتيك الذى ستفتحه ياسمين مع خديجة :

« إن ضباط العائلة استطاعوا أن يجمعوا كثيرا من التحف الصغيرة التى وجدت فى القصور الملكية وفى البيوت التى فرضت عليها الحراسة .. سيعرضون كل ذلك فى البوتيك » (ص ٨٧) .

وافتتحت ياسمين البوتيك مع صديقتها خديجة ، وكانا يبيعان فيه الأزياء النسائية المستوردة والتحف الصغيرة التى يستولى عليها أقرباء خديجة من الضابط من القصور الملكية وبيوت الحراسات » (ص ٩٨) .

ولكن ياسمين رغم هذا ، ظلت كما هى خائفة ، ولا تستمد إطمئنانها إلا من خديجة التى كانت « بجانبها مسيطرة على كل شئ .. مسيطرة على المحل .. وعلى الزبائن وعلى ياسمين شخصيا » (ص ٩٨) .

ورغم هذا ، فإنه عندما كانت تستيقظ فيها كوامن انتمائها اليهودى ، لم تكن تستطيع أن تحتمى بخديجة أو تستجير بها ،

وكانت تلجأ بشكل غريزى إلى أمها ، لأنهما أصحاب ماض واحد ، ماض ينتمى إلى اليهودية :

« وهى تعيش مستجيرة بصديقتها خديجة من القرف .. ولكنها الآن لا تستطيع أن تستجير بها .. لا تستطيع إلا أن تختبئ فى أمها حتى تقاوم الخوف » (ص ١٠٤) .

إن حالة الخوف الدائمة التى تعيشها ياسمين تجعلها ساخطة على كل مصيرها ، وهى تحاول أن تقاوم هذا الخوف « بتغليب إحساسها بالقرف .. كل شئ حولها مقرف .. منذ ولدت وهى تعيش فى قرف .. كانت قرفانة وهى يهودية .. وازداد قرفها عندما جعلوها مسلمة .. وقرفانة وهى تبحث عن زوج وقرفانة بعد أن زوجوها » (ص ١٠٤) .

إنها إنسانة ضائعة لا هوية لها ، فلا هى قادرة أن تعيش يهوديتها ، ولا هى بقادرة أن تتآلف مع ما آلت إليه بعد إسلامها ، وفى وسط هذه الدوامة لا يفارقها إحساس الخوف الدائم « من تحت صمتها يتحرك فى داخلها إحساس بالخوف » (ص ١٠٤) . وهى تقول لأمها كذلك : « أصبحت أخاف حتى منك » (ص ١١٩).

وهذا الخوف الذى يستبد بياسمين على الدوام ، هو خوف يستمد جذوره من طبيعتها كيهودية لا تستشعر الأمان أبدا فى ظل أى ظروف تعيشها ، ومن الظروف التى أحاطت بالواقع السياسى والاجتماعى فى ظل ثورة ١٩٥٢ وهو الواقع الذى ناصب كل أصحاب الثروة العداء وصنع سدا حائلا دون تحقيق المبادرات الفردية التى يمكن أن تؤدى إلى الثراء ، وكأنه أصبح واقعا معاديا للنجاح فى نظرها ، وبالتالى فهو معاد لليهود ، لأن اليهودى هو معادل النجاح :

« اننا نعيش فى خوف وأنا لا أفكر فيمن يحمينى ولكنى أفكر فى الهرب ... الهرب من الخوف .. ان الحياة نجاح .. فهل يمكن أن ننجح هنا . انى أحلم بأن يكون لى متجر كبير كشيكوريل .. ان شيكوريل يهودى وأنا يهودية .. أستطيع أن أنجح كما نجح .. لماذا لا أجمع صديقات البترول وأقيم بملايينهن شركة كبيرة ومتجرا فخما أكبر من متجر شيكوريل وصيدناوى وجاتينيو .. متجرا اسمه ياسمين .. هل أستطيع .. طبعا لا ... كان اليهود أيام شيكوريل يعيشون فى مصر حياة غير هذه الحياة .. وحتى لو لم نكن يهودا .. ان النجاح ممنوع فى هذا البلد » (ص ١١٩) .

وتؤكد مرة أخرى على تغلب مشاعر الخوف على ما يمكن أن تفعله بذكائها فتقول لأمها :

« لو كنا فى بلد أخر لاستطاع ذكاؤك أن يصنع الاعاجيب بنجاح .. ولكن هنا ما أصنع بذكائى وذكائك غير استمرار الحياة .. لقد فكرت أنا وخديجة أن نقيم بوتيكا آخر ولكننا عدلنا عن الفكرة .. خفنا .. الخوف هنا يغلب على الذكاء .. والذكى هو من يحمل ذكاءه ويذهب به إلى بلد آخر » (ص ١٢٠) .

إن يهودية ياسمين تكشف عن نفسها فى جلاء لدرجة أن أمها تتذكر فجأة ، أن ياسمين ابنتها يهودية لأنها تتحدث بمنطق اليهود ، منطق الذى يسيطر عليه الخوف دائما .. ويفكر دئما فى الهروب .. لاشىء سوى الهروب .. يحمل ثروته على ظهره ويعيش كاليهودى التائه إلتمرد الثائر :

« إن ياسمين لم تكن أبدا فى مثل هذه الثورة .. وهذا السخط ... وهذا الخوف ... بل أنها لم تكن من قبل تتذكر أنها يهودية .. أنها الأن تعلن لنفسها أنها يهودية .. وتفكر كيهودية .. وتتكلم كيهودية أنها تذكرها بأخيها ايزاك .. لقد كان ثائرا مثلها .. وكان لايريد أن ينسى أنه يهودى » (ص ١٢٠) .

ومما لا شك فيه أن هذا الموقف الذى تتخذه ياسمين تماما مع ما حدده ناحوم جولدمان الرئيس الاسبق للمؤتمر الصهيونى العالمى عندما قال « ان الحياة اليهودية تتكون من عنصرين ، جمع المال والاحتجاج » (١) .

وعند هذه النقطة يمكن القول بأن الشخصية اليهودية الكامنة داخل ياسمين ، كانت قد وصلت إلى مرحلة العصاب ، ذلك المرض النفسى الذى يجتاح الانسان كحالة شاذة لوجود الانسان فى ظل ضغوط اجتماعية ونفسية خاصة . وإذا كانت ياسمين حتى هذه المرحلة قد ظلت تمارس حياتها من خلال الطبقة السطحية من طبقات بنيتها النفسية ، حيث تقوم الشخصية بلباس قناع مزيف ، تخفى وراءه الأنا الحقيقية، ردا على متطلبات الوسط الاجتماعى ، ومراعاة المعايير الاجتماعية والخضوع لما تفرضه عليها أمها ، فإن الوجه الحقيقى لياسمين قد بدأ فى الظهور ، من خلال التعبير المريح عن نزواتها ورغباتها اللاشعورية المنحرفة ، ودوافعها الشهوائية الجامحة تعبيرا عن الرفض لضغوط العالم الاجتماعى الخارجى القامع لدوافع الانسان الطبيعية . وقد كانت الوسيلة التى عبرت عن العصاب عند ياسمين ، هى لجوئها إلى ممارسة الشذوذ

الجنسى مع صديقتها الأثيرة ، ثم ممارسة هذا الشذوذ مع سيدات البترول ، تلك الطبقة التى كرست الثروة لممارسة أحط الغرائز :

ان ياسمين تواصل العمل فى مشروع البوتيك الذى بدأ فى استقبال نوعية خاصة من الزبائن من سيدات البترول تقيم لهن هى وخديجة الحفلات الصاخبة فى الفنادق الفخمة وفى بيتها ، ليتضح بعد ذلك أن ياسمين وخديجة على علاقة غير طبيعية ثم أصبحتا الاثنتان محترفات لمتعة المرأة بالمـرأة ، يبعن المتعة للنسـاء العجائز « بعدأن عاشتا منذ لقائهما تحتفظان بالمتعة لهما وحدهما » (ص ١١٦) . وكانت ياسمين تعتبر أن هذا الفعل الذى تمارسه هو وضع طبيعى : « ان ما بين المرأة والمرأة لا يعتبر جريمة زنا كما يعتبر ما بين المرأة والرجل » (ص ١١٨) .

وتقـرر ياسـمين االسـفـر إلى باريس بدعـوة من صـديقـات البترول ، وتستغل علاقة الزواج العرفى التى بين أمها والعميد فهمى جار الله ليسهل لها العميد فهمى بنفوذه الحصول على أذن السفر . وسـافرت ياسمين مع خديجة إلى باريس تاركة ولديهـا فى رعـاية أمها . وعند عودتها هى وخديجة : « عادت وهى تحمل هدايا غالية للجميع وبضـائع نادرة لتبيعهـا فى البوتيك .. وكان العميد فـهمى

جار الله فى انتظارهـا فى المطار ورجال الجمرك فى خدمتـها » (ص ١٢٢) .

وهكذا ، فـانه بالرغم من أن ياسـمين تمردت على الأسلوب الذى انتهجته أمها لتضمن الحماية ومساندة الأقوى لها ، فى ظل ظروف الثورة :

« أنت فى حـاجـة دائمـا إلى الحـمـاية .. وقـد تزوجت من ضابط الجيش ليحـميك .. اننا نعيش فى خوف وأنا لا أفكر فيمن يحمينى ولكن أفكر فى الهرب من الخوف » (ص ١١٩) ، بالرغم من هذا التمرد من جانب ياسمين على اعتماد أمها على ضباط الثورة ليحموها باعتبارهم الأقوى داخل المجتمع ، وبالرغم من اختيارها لتحقيق طموحها طريق الاعتماد على ثروات نساء البترول ، إلا أنها كيهودية بالفطرة ، لم تضيع فرصة الاستفادة من هذه الميزة التى استطاعت أمها أن تحققها ، كما استفادت منها عن طريق أقارب خديجة من الضباط الذين يهربون التحف من القصور الملكية وبيوت أثرياء ما قبل الثورة . إنها انتهازية فطرية تسعى إلى الاستفادة من كل ما هو متاح لتصل إلى نفس النجاح الذى حققته أمها، ولكن ليس بنفس الطريقة « إنها نجحت كما نجحت أمها » (ص ١٢٥) .

وبالرغم من النجاح الذى حققته ياسمين مع صديقتها خديجة فى مصر ، فإن طموحها اليهودى اصطدم بمشاعر الخوف المهيمنة عليها ، وهو خوف له قرون استشعار غريبة ، جعلها تدرك أن تحقيق هذا الطموح فى مصر أمر مستحيل ، لأنها لا تستطيع أن تواصل تحقيق المزيد من المكاسب والثروة ، ولا أن تعلن عنها وإلا فقدتها أو تعرضت للضياع ، ولذلك فانها هربا من هذا الخوف الذى تعيشه ، وهربا من الخوف الأكبر بسبب عقدة أصلها اليهودى ، قررت أن تحمل رأسمالها وتهرب إلى بلد آخر .. لقد قررت الهجرة من مصر وهنا نجد أن احسان لا يعلق دوافع ياسمين للهجرة على أحساسها بأصلها اليهودى فحسب ، بل يعلقها أيضا على المناخ العام الذى ساد مصر وحلق فى أجوائها فى تلك الفترة، وهى الفترة اللاحقة مباشرة لحرب يونيو ١٩٦٧ ، والذى جعل كل من لديه ثروة يخشى عليها من المصادرة أو فرض الحراسة ، وهو بهذا يؤكد ما سبق أن أشار اليه من شيوع نفس هذا المناخ عند بداية نشوب الثورة فى موقف مشابه تماما ، عندما قرر ايزاك ابن زينب أن يهاجر من مصر ، وحاول أن يبرر لها موقفه « يا أمى كل الناس يذهبون .. ليس اليهود وحدهم .. كل رجال الأعمال .. الشخصيات المهمة حتى المسلمين منهم .. أن

الذين يذهبون هم العقلاء ... أنهم يحصنون أنفسهم ضد الأحداث» (ص ٨٠) .

وهكذا فإننا نسمع على لسان ياسمين نفس مبررات قرار الخروج من مصر :

« لم يكن دافعها للهجرة هو أحساسها بأصلها اليهودى أو ايمانها بالعودة .. أى العودة إلى إسرائيل كان دافعها الوحيد هو أنها ضاقت بهذا البلد .. وكان نجاحها مع صديقتها خديجة فى البوتيك وفى تجارة العشق مع نساء البترول قد حقق لها أرباحا ضخمة وفتح أمامها مجالات واسعة للطموح فى الوصول إلى أكثر وأكثر حتى تصل إلى مستوى عباقرة اليهود الذين يمسكون بكل الخيوط التى تحرك كل أموال العالم ... كيف تستطيع أن تحقق هذا الطموح فى مصر ... مستحيل .. انها تعيش هنا فى خوف .. كل الناس يعيشون فى خوف وهى لأنها تحس بعقدة أصلها اليهودى تعيش فى خوف أكبر .. وكل شىء تعيشه يتم فى السر .. حتى أحلامها تخاف أن يكشفها أحد وتتهم بها .. لمجرد أنها تحلم .. وكل قرش تكسبه تخفيه فى السر .. تخاف أن تضعه فى بنك حتى لا يؤخذ منها .. لا .. لا

يمكن .. الأمل الوحيد هو أن تترك هذا البلد وتحمل رأسمالها إلى بلد آخر » (ص ١٢٨) .

ونلاحظ أن كلمة « الخوف » فى هذه الفقرة تتكرر خمس مرات ، وهو استخدام متعمد أراد به الاديب القاص أن يؤكد به شيوع مناخ « الخوف » العام فى مصر حتى من « الأحلام » التى لو كشفت لاتهمت بها ، ناهيك عن « الخوف » من الأحساس بالأصل اليهودى . ان هذه المزاوجة بين الخوف الذى ساد أجواء مصر فى تلك الفترة ، والخوف من الأحساس بالأصل اليهودى ، فيه تكثيف هائل أراد به احسان أن يكشف عن موقفه مما ساد مصر فى تلك الأيام .

وسافرت ياسمين إلى باريس مرة أخرى بمساعدة العميد فهمى جار الله ، واستغلت أصلها اليهودى لتحصل على الأقامة والجنسية الفرنسية ، وبدأت فى رسم آمال تحقيق طموحها اليهودى بجمع الملايين والوصول إلى مجد أقطاب المال والثروة والتجارة فى مصر أمثال شيكوريل أيام زمان عن طريق عشيقاتها نساء البترول :

« وتفتح فى باريس محلات احتياجات المرأة كمقدمة لمشاريع كبيرة وتجمع حولها هناك عشيقاتها نساء البترول .. انهن

فى باريس يصبحن أكثر انهيارا .. وأكثر حرية .. وأكثر كرما .. ويصبحن أسهل فى اللعب بعقولهن .. انها تستطيع أن تجمع منهن ملايين الدولارات وتقيم الشركة الكبيرة التى تعيد تحقيق خيالها بالوصول إلى مجد شيكوريل أيام زمان » (ص ١٣٠) .

وفى باريس قابلت كورييل الذى أصبح مسئولا عنها فى الجمعية اليهودية فى باريس والذى لمعت عيناه « بالطموح اليهودى » (ص ١٣١) . عندما علم أن لديها رأس مال كبير ، وعرض عليها أن تدخل معه فى شركة ، ويضمن لها حق الأقامة والعمل فى باريس والتعرف بالشخصيات التى تحقق طموحها . وهكذا شقت ياسمين طريقها فى سبيل تحقيق طموحها فى باريس إعتمادا على العشيقات من نساء البترول ، اللاتى كن وسيلتها للحماية والاعتماد على الأقوى :

وفى باريس استطاعت ياسمين هى وخديجة أن تتعرف بشخصيات كثيرة كانتا تتعمدان اختيارها ، وكان كورييل يدلهما على هذه الشخصيات ..شخصيات يمكن أن تستخدماها فى المشاريع التى تحقق طموحها .. وصلت إلى حد أن اختارتا المحل الذى سيفتحان فيه البوتيك .. اختارتاه فى شارع الأوبرا ، ولكنهما

أجلتا التعاقد عليه إلى أن يعودا اليه : « إن نساء العرب سيكن زبونات هذا المحل .. الآف من الزبائن .. وفى المساء كانتا تلتقيان بالعشيقات من نساء البترول .. ان عددهن فى باريس أكثر من عددهن فى مصر .. وهن هنا أكثر إنطلاقا .. إنهن فى باريس يعشن كالمجنونات مبهورات بمجرد الكلمة الفرنسية .. وهن هنا يرون أكثر ... ويتعبنى ياسمين وخديجة أكثر .. ولكنهن يدفعن أكثر .. ان رصيد ياسمين وخديجة فى بنوك باريس تعدى النصف مليون فرنك » (ص ١٣٢) .

ان احسان هنا ، كعادته ، يكشف لنا عن مدى معرفته وخبرته بما يدور فى كواليس عالم المجتمعات الغربية عن الواقع المصرى التقليدى وهو هنا ليس عالم نساء الارستقراطيه المصرية بل عالم نساء البترول ، تلك الطبقة الجديدة التى طفت على سطح الحياة فى العالم العربى ، بعد اكتشاف الذهب الأسود ، واتخذن من الثروة التى أتيحت لهن بلا حدود ، وسيلة للهو والمجون والخلاعة ، وارتكاب كافة الموبقات والسلوكيات اللاأخلاقية التى يأباها الاسلام .

وفى رحلة العودة الأخيرة إلى مصر لتصفية كل ما يربطها بها : زوجها عزيز وطفليها سامى وفريد ، نجحت فى الطلاق من زوجها مقابل خمسة آلاف جنيه : « نفس المبلغ الذى أخذه أبوها من شوكت بك ذو الفقار ليطلق أمها » (ص ١٣٤) . وكأنما أراد احسان أن يقول أنه ليس اليهودى فقط هو الذى يساوم على الطلاق أو ربما أراد أن يشير مرة أخرى إلى تشابه دورات الحياة بين كل من زينب وياسمين : » واصطحبت ياسمين ولديها وعادت إلى باريس هى وصديقتها خديجة قبل نشوب حرب ١٩٦٧ بأيام ، ليصبحا يهوديين ، لأن « ابن اليهودية يهودى حتى لو ولد من أب غير يهودى وأن كان يعتبر ابن حرام » (ص ١٣٣) .

وهكذا يسدل الستار على رحلة ياسمين اليهودية التى اعتنقت الاسلام رغما عنها لأن أباها اعتنقه ، دون أن تكون راضية ، لتواصل مشوار طموحها اليهودى وهى مكبلة بالشك والسخط والخوف والرغبة الدائمة فى الهروب من واقعها الاجتماعى والدينى والحلم بالثروة ، لتحققها عن طريق عشيقاتها من نساء البترول ، ولتستقر فى النهاية بعد هجرتها من مصر إلى باريس ،

وقد عادت إلى يهوديتها محتفظة بولديها التى تكفل لهما الشريعة اليهودية أن يكونا يهوديين لأن أمهما يهودية .

٤ - الاحتماء بالأقوى بين رحلة لوسيان هنيدى ورحلة الصهيونية وإسرائيل :

عندما كنت أقوم بكتابة الفصل الخاص بتلك الخاصية التى تميزت بها لوسيان هنيدى كنموذج للشخصية اليهودية فى رواية « لاتتركونى هنا وحدى » وباتجاهها الدائم نحو الاحتماء بالأقوى فى أثناء رحلة طموحها اليهودى لتحقيق حلمها بالارتقاء إلى الطبقة اليهودية الراقية ، والوسائل التى استخدمتها لذلك ، اعتبارا من استغلال أنوثتها كسلاح فعال لتحقيق هذا الطموح ، ثم اعتناقها الاسلام لتتزوج من شوكت بك ذو الفقار ، ثم تحقيقها للأمان المادى بما حصلت عليه من ارث بعد وفاة شوكت ، ثم استغلالها لأنوثتها لتأمين ثروتها عن طريق البكباشى عبد الرحمن ابراهيم ، ثم احساسها بالحاجة للحماية بعد حرب ١٩٥٦ ، خوفا مما قد تتعرض له لو أكتشفت يهوديتها ولجوئها إلى الاحتماء بالأقوى فى عهد ما بعد ثورة ١٩٥٢ بزواجها من العميد رفعت جار الله أحد رجال الثورة ، خلال كل هذه الرحلة كان يطوف بى خاطر دائم

بأنها رحلة مماثلة فى توجهاتها وملامحها مع ما لجأت اليه الصهيونية ثم دولة إسرائيل فى رحلتها لتحقيق أهدافها عن طريق الاحتماء بالأقوى ، أو ما يسمى فى الاستراتيجية الصهيونية وفى السياسية الخارجية لدولة إسرائيل بنظرية « القوى العظمى الواحدة » بما يؤكد أن هذه السمة سمة رئيسية من سمات السلوك اليهودى فى مواجهة العالم المحيط .

ونظرا لأننى لا أنوى الانسياق فى تناول هذه السمة على المستوى السياسى تفصيلا ، فإننى سأكتفى فقط للتدليل على صحة هذا الخاطر الذى خطر لى أثناء كتابة البحث عن سمة النزوع للاحتماء بالأقوى فى الشخصية اليهودية ، بالاشارة الى الأحداث الرئيسية التى تؤكد صحة ما ذهبت اليه من أن الصهيونية على مر تاريخها فى العصر الحديث ، والسياسة الخارجية لدولة إسرائيل كذلك تعتمد مبدأ « الاعتماد على القوة العظمى الواحدة » .

مرحلة الصهيونية :

بعد أن دخل زئيف تيودور هرتسل (١٨٦٠ - ١٩٠٤) إلى عالم الصهيونية وتولى مقاليد الأمور فيها بوصفه رئيسا للمنظمة الصهيونية العالمية بعد انعقاد المؤتمر الصهيونى الأول فى بازل

بسويسرا فى ٢٩ أغسطس ١٨٩٧ ، نجد أن مشروع بازل قد تضمن فى البند الخاص بالتوجهات السياسية للمنظمة الصهيونية ضرورة القيام بأعمال من أجل الحصول على موافقة الحكومات ، لتحقيق هدف الصهيونية . وقد كانت عملية الاتصالات بالحكومات المعنية ، موجهة على أساس أن تكون هذه الحكومات هى الحكومات صاحبة السلطة والقوة والارادة فى عالم السياسة الدولية آنذاك . ومن هنا نجد أن هرتسل قد ركز جهوده على كل من تركيا والمانيا .

لقد كانت تركيا هى الدولة التى تخضع لها فلسطين ، وبيدها مفاتيح امكان تحويل فلسطين إلى دولة يهودية إذا ما سمحت للصهيونية بممارسة نشاطها وجهودها ، وكانت المانيا هى الحليف القوى لتركيا فى نهاية القرن التاسع عشر ، وبداية القرن العشرين ، وكان لقيصر المانيا وليام الثانى طموحات فى منطقة الشرق الأوسط تتصل بالمصالح الالمانية فيها . ومن ناحية أخرى كانت جهود هرتسل أيضا مركزة على ضمان تأييد الدولة العظمى الأخرى للحلم الصهيونى ، وخاصة انجلتر وفرنسا وسعى الى كسب تأييد كبار السياسيين فيها لمشروعه وكذلك أثرياء اليهود . وإذا تأملنا قائمة اللقاءات التى قام بها هرتسل لعناصر القوة

السياسية والمالية فى العالم فى ذلك الوقت لأدركنا أنه أرسى فى الفكر السياسى والصهيونى مبدأ « الاعتماد على القوة العظمى الواحدة » :

١ – قبل تأليف كتابه « دولة اليهود » :

(أ) لقاء مع البارون هيرش ، عام ١٨٩٥

(ب) لقاء مع الحاخام الأكبر النمساوى دكتور جيدمان

(جـ) فى انجلترا : لقاءات مع زعماء اليهود .

٢ – بعد تأليف كتابه « دولة اليهود » :

(أ) الاجتماع فى ألمانيا مع دوق بادن (١٨٩٦) .

(ب) الاجتماع فى تركيا مع كبير وزراء السلطان عبد الحميد .

(جـ) لقاءات فى انجلترا مع اثرياء اليهود .

(د) الاجتماع فى فرنسا مع البارون روتشيلد .

٣ – بعد المؤتمر الصهيونى السادس :

(أ) لقاءات مع قيصر المانيا وليام الثانى فى تركيا وفلسطين عام ١٨٩٨ .

(ب) لقاء مع السلطان عبد الحميد الثانى عام ١٩٠١ .

٤ - قبل المؤتمر الصهيونى السادس :

(أ) لقاء مع وزير المستعمرات البريطانى تشمبرين ووزير الخارجية لندسدوان لمناقشة اقتراح الحصول على العريش .

(ب) لقاء مع كبير الوزراء فى تركيا .

(جـ) زيارة لروسيا وعقد لقاءات مع وزراء الخارجية والمالية .

(د) اتصالات مع تشمبرلين ولندسدوان لمناقشة اقتراح الحصول على أوغندا .

٥ - بعد المؤتمر الصهيونى السادس :

(أ) لقاء مع الملك فيكتور عمانوئيل الثالث ملك ايطاليا .

(ب) لقاء مع البابا بيوس العاشر .

(جـ) لقاء مع وزير الخارجية النمساوى جولوخوفسكى .

وهكذا نجد من خلال هذا العرض المركز لمساعى هرتسل لدى القوى العظمى فى العالم مع بداية الحركة الصهيونية ، أن هرتسل قد أرسى فى العمل الصهيونى

قواعد استراتجية « القوة العظمى » التى ينبغى تحسس الطريق اليها وفقا لمؤشرات نفوذها العالمى القادر على تحقيق حلم الصهيونية ، من ناحية ، وتوفير الحماية للمشروع الصهيونى من ناحية أخرى .

وقد تبعه فى هذه الاستراتجية خلفه فى قيادة الحركة الصهيونية حييم وايزمان ، الذى قدر هو الآخر الأهمية الكاملة التى من الممكن أن تكون للمساعدة الادبية والسياسية من جانب قوة عالمية موجهة من أجل تحقيق أهداف الصهيونية وقد استندت هذه الرؤية على أساس أن حماية ومساندة ، من هذه الدولة العظمى أو تلك ، من شأنها أن تساعد فى حسم ثلاثة أمور هامة :

١ - منح شرعية للصهيونية .

٢ - الدفاع عما يسمى الوطن القومى اليهودى فى فلسطين وتشجيع نموه وتطوره الاقتصادى .

٣ - سوف يدرك العرب أن المقاومة من أى نوع كانت ، وبصفة خاصة المقاومة المسلحة ، لا معنى لها .

وفى هذا الصدد ، فقد نجح وايزمان فى الحصول على وعد بلفور (نوفمبر ١٩١٧) من بريطانيا العظمى ، وسعى وايزمان والآخرون إلى أن يقودوا ، خلال سنوات الاستيطان الصهيونى ، وسنوات الانتداب البريطانى فى فلسطين ، خطة تحويل الصهيونية إلى حليف لبريطانيا عن طريق ربط مصير الصهيونية بمصير الامبراطورية ، والتذكير الدائم لبريطانيا بالالتزام الخاص ببلفور واعطاء أكبر قدر من التأييد للمشروع الصهيونى .

وحينما حاولت بريطانيا أن تتنكر للصهيونية وأن تنفض يدها منها ، فان وايزمان مهندس الاستراتيجية الانجلو صهيونية الخاصة بمبدأ « القوة العظمى الواحدة » ، واصل طريقه مثابرا رغم معارضة زئيف جابوتنسكى .

مرحلة الدولـــة :

وعندما بدأت العلاقة بين الصهيونية والامبراطورية البريطانية فى الضعف خلال السنوات ١٩٤٥ - ١٩٤٧ ، فإن القيادة الصهيونية ، إيمانا بمبدأ « الاعتماد على القوة العظمى الواحدة » وجهت اهتمامها الكامل إلى الولايات المتحدة الامريكية كبديل لبريطانيا التى تركت الصهيونية مكشوفة تماما ومعزولة بعد

تخليها عنها . وقد حاول البعض من قادة الصهيونية الاستفادة من درس بريطانيا ، ونادوا باتخاذ « طريق وسط » في السياسة الدولية ، ولكن سرعان ما اكتشفوا أن طريق « عدم الانحياز » غير مناسب لوضع الاهداف الصهيونية محل التنفيذ والحماية الدولية إزاء الاخطار المتزايدة على أمن إسرائيل ، وبسبب الهجوم السوفييتي تجاه إسرائيل ، والذى تجلى في صفقة الاسلحة التشيكية مع مصر عام ١٩٥٥ ، وإزاء عدم القدرة على الاعتماد على بريطانيا أو فرنسا كمصادر بديلة للحماية الامريكية .

وهكذا عاد الورثة (وايزمان - دافيد بن جوريون - ليفى اشكول - جولدا مائير - اسحق رابين - شمعون بيرتس - مناحم بيجن - اسحق شامير) إلى السياسة الصهيونية التقليدية بشأن الاعتماد على « القوة العظمى الواحدة » .

وهكذا أصبحت الولايات المتحدة الامريكية هى « القوة العظمى » التى تضمن المقدرة الدفاعية والهجومية لإسرائيل ، وضمان تدفق المهاجرين اليهود السوفييت إلى إسرائيل فى ظل سياسة الوفاق الدولى الجديدة بعد إنتهاء عصر الحرب الباردة اعتبارا من عام ١٩٩٠ ، وضمان ألا تعمل القوتان الأعظم (أمريكا وروسيا) ضدها معا ، مثلما حدث فى عام ١٩٥٧ ، إثر

العـدوان الثـلاثي على مـصـر عـام ١٩٥٦ ، وذلك كنوع من ضـمـان مخاطر عملية المناورة بين القوتين الأعظم .

ومن خلال هذا العرض السريع والمكثف لهذا البعد الخاص باستراتيجية الصهيونية ، والسياسة الخارجية لدولة إسرائيل في اعتماد نظرية « القوة العظمى الواحدة » لضمان تحقيق أهداف الصهيونية (الوعد بالدولة اليهودية « وعد بلفور ١٩١٧ » - مساندة الاستيطان الصهيوني في فلسطين - تأييد قرار التقسيم عام ١٩٤٧ - دعم الاعتراف الدولي بقيام الدولة مايو ١٩٤٨ - الدعم العسكري والمادي للدولة ومساندتها معنويا في الأمم المتحدة - دعم مخططات التوسع في الأراضي العربية المحتلة) وضمان الحماية واللعب على تناقضات النظام الدولي ، يمكننا أن نكتشف أن هذه الاستراتيجية الصهيونية هي انعكاس لطبيعة الشخصية اليهودية التي لا يمكن أن تمارس طموحها إلا من خلال الاعتماد على مصادر القوة المحيطة بها ضمانا للحماية والأمن الذي تشعر دائما بافتقاده في ظل عالم تتصور دائما بأنه عالم معادي ومتحفز دائما لاضطهادها ، كما يمكننا أن نكتشف أن لوسيان هنيدي هي تجسيد حي لهذه الشخصية اليهودية الباحثة دوما عن القوة والحماية في رحلة طموحها الشخصية .

الفهرس

رقم الايداع : ١٩٩٢/٣٠٨٢

I . S . B . N

977 - 07 - 076 1 - 0

هذا الكتاب

كتاب جديد فى مجاله ، ما أحوجنا لأمثاله ..

دراسة حول الشخصية اليهودية كما تناولها أدب إحسان عبد القدوس .

ويعتبر إحسان عبد القدوس الأديب المصرى الوحيد ، بل العربى ، الذى أولى إهتماما خاصا بتناول اليهود المصريين فى أعماله الأدبية وإحسان يقدم فى هذه الاعمال الأدبية صورة لشخصية اليهودى من خلال الواقع المصرى ، بعيدة تماما عن سمات اليهودى التقليدى الشائع فى الآداب العالمية . إنه لا يقدم صورة لليهودى المذل المهان ، ولا اليهودى الذى يخلى مكان المشاعر الإنسانية لمشاعر القسوة ليطالب برطل لحم من مدينيه ، بل يقدم يهوديا تحركه دوافع الرغبة فى أن يستفيد من ظروف الواقع الذى يعيش فيه ، محاولا التخفيف من مشاعر العداء التقليدية . وهذه الدراسة يقدمها أستاذ متخصص فى الدراسات اليهودية لديه معرفة واسعة بالمعتقدات والتاريخ والفكر الاجتماعى والدينى اليهودى هو الدكتور رشاد عبد الله الشامى أستاذ الدراسات العبرية الحديثة بجامعة عين شمس والذى صدرت له فى هذا الميدان دراسات أهمها : « الشخصية اليهودية الإسرائيلية » وهى من أعمق الدراسات التى قدمت بالعربية فى هذا الميدان ، و« الاحساس الزائف بالذنب فى الأدب الإسرائيلى » ، و« عجز النصر – دراسة لأدب حرب ١٩٦٧ » ، و« الوصايا العشر – دراسة مقارنة فى اليهودية والمسيحية والإسلام » و« تاريخ وتطور اللغة العبرية » بالاضافة لعشرات الدراسات والمقالات فى مجال الفكر الإسرائيلى المعاصر .